الشَّرحُ الكَبيرُ

لِكِتابِ البُرهانِ

لابن رشد الحفيد

الكتاب الكامل

ترجمة و تعليق

د. رياض القواسمي

الشَرح الكبير
لكتاب البُرهان لأرسطُو

أبو الوليد بن رشد
الحفيد

ترجمة وتحقيق

د. رياض القواسمي

الفهرس

المقدمة

[أنماط شروح ابن رشد لأرسطو]

التعريف بالكاتب وبالكتاب

العلامة، فيلسوف الوقت أبو الوليد، قاضي الجماعة، الشهير بالحفيد فيلسوف غرناطة، الفقيه الأديب العالم الجليل الحافظ المتفنن الحكيم المؤلف المتقن، محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي. مولده كان في قرطبة قبل موت جده بشهر في الرابع عشر من شهر نيسان سنة 1126م. ابن رشد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، اشتهر "بالحفيد"، لتميزه عن جده، الذي له نفس الاسم والكنية، وهو أحد كبار الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية، وهو شخصية علمية مسلمة متعددة التخصصات؛ فهو فيلسوف، وفقيه، وطبيب، وفلكي، وقاضي، وفيزيائي عربي مسلم أندلسي.

نشأ ابن رشد وسط أسرة أندلسية بارزة مارست الفتوى والزعامة الفقهية، فجده المشهور باسم ابن رشد الجد، للتمييز بينه وبين حفيده الفيلسوف، كان شيخ المالكية وقاضي الجماعة وإمام جامع قرطبة، كما كان جده من كبار مستشاري أمراء الدولة المرابطية. أما والده فهو أبو القاسم أحمد بن أبي الوليد، الذي كان فقيهًا له مجلس يدرس فيه في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرحٌ على سنن النسائي وتولى القضاء في قرطبة عام 532هـ، بينما كان ابنه ابن رشد آنذاك في الثانية عشرة من عمره. فترك أبو القاسم القضاء لينقطع إلى

التدريس والتأليف، في الفقه والتفسير والحديث، إلى أن توفي سنة 563هـ عندما كان ابنه في أوج نشاطه الفلسفي. فعايش ابن رشد الحفيد في شبابه أواخر العصر المرابطي، وتميز ذلك العصر بسلطة الفقهاء على الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة.

درس ابن رشد الفقه على يد الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب الموطأ حفظًا للإمام مالك على يد أبيه الفقيه أبي القاسم، ودرس، أيضا، على يد الفقيه أبي مروان عبد الملك بن مسرة، والفقيه ابن بشكوال، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، الذي أجاز له أن يفتي في الفقه مع الفقيه أبي عبد الله المازري. كما درس على يد أبي جعفر هارون، وأبي مروان بن جبرول من بلنسية، وكان أقرب من أبي بكر بن زاهر (أحد أبناء ابن زهر)، وفي الفلسفة، تأثر بابن باجة، كما كان صديقًا لابن طفيل. سمع منه في الفقه أبو محمَّد بن حوط الله، وسهل بن مالك، وابنه القاضي أحمد المتوفى سنة 622هـ، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان.

قال الأبار: لم ينشأ بالأندلس مثله كمالًا وعلمًا وفضلًا، وكان متواضعًا، منخفض الجناح، يقال عنه: إنه ما ترك الاشتغال مذ عقل سوى ليلتين: ليلة موت أبيه، وليلة عرسه، وإنه سوّد فيما ألّف وقيّد نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الحكماء، فكانت له فيها الإمامة. وكان يُفزع إلى فتياه في الطب، كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع وفور العربية، وقيل: كان يحفظ ديوان أبي تمام والمتنبي. قال ابن أبي أصيبعة في "تاريخ الحكماء": كان أوحد في

الفقه والخلاف، وبرع في الطب، وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة، وقيل: كان رثَّ البزّة، قوي النفس، لازم في الطب أبا جعفر بن هارون مدة. ولما كان المنصور صاحب المغرب بقرطبة، استدعى ابن رشد، واحترمه كثيرًا، وقربه منه.

تولّى القضاء عام 1169م في إشبيلية ثم في قرطبة. وحين استقال ابن طفيل من طبابة الخليفة اقترح اسم ابن رشد ليخلفه في منصبه، فاستدعاه الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف إلى مراكش سنة 578هـ وجعله طبيبه الخاص، وقربه منه، وقضى في مراكش زهاء عشر سنوات. كانت لابن رشد وجاهة عظيمة عند الملوك لم يصرفها في ترفيع حال، وإنما صرفها في مصالح بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة. وكان الخليفة أبو يعقوب يستعين بابن رشد إذا احتاج الأمر للقيام بمهام رسمية عديدة، ولأجلها طاف في رحلات متتابعة في مختلف أصقاع المغرب؛ فتنقّل بين مراكش وإشبيلية وقرطبة، ثم ولّاه منصب قاضي الجماعة في قرطبة ثم في إشبيلية. فلما مات أبو يعقوب يوسف وخلفه ابنه المنصور الموحدي زادت مكانة ابن رشد في عهده ورفعة، وقرّبه إليه، ولكن كاد له بعض المقرّبين من الأمير، فامتحن بالنفي وإحراق كتبه القيّمة آخر أيام الخليفة يعقوب المنصور حين وشوا به إليه، ونسبوا إليه أمورًا دينية وسياسية، فأمر الأمير بنفيه وتلامذته إلى قرية اليسانة التي كان أغلب سكانها من اليهود، وأحرق كتبه، وأصدر منشورًا إلى المسلمين كافة ينهاهم عن قراءة كتب الفلسفة، أو التفكير في الاهتمام بها، وهدّد من يخالف أمره بالعقوبة. وبقي بتلك القرية لمدة سنتين، وبعد تأكد السلطان من بطلان التهمة السياسية التي كانت وراء تلك

النكبة عفا عنه واستدعاه من جديد إلى مراكش وأكرم مثواه كأحد كبار رجال الدولة. ثم إن السلطان نفسه أخذ في دراسة الفلسفة والاهتمام بها أكثر من ذي قبل. ولكن الفيلسوف لم يهنأ بهذا العفو، فأصيب بمرض لم يمهله سوى سنة واحدة مكث بها بمراكش حيث توفي فيها. قال شيخ الشيوخ ابن حمويه: لما دخلت البلاد سألت عن ابن رشيد، فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد؛ لأنه رُفعت عنه أقوال ردية، ونُسبت إليه العلوم المهجورة، ومات محبوسًا بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤هـ. وقال غيره، وهو الأشهر: بل عفا عنه الخليفة، ولم يعش ابن رشد بعد العفو إلا سنة، وأنه مات في صفر وقيل في ربيع الأول سنة 595هـ (ديسمبر 1198م). ومات السلطان الذي حبسه بعده بشهر (1199م). وقد دُفن ابن رشد في مراكش، قبل أن تُنقل رفاته بعد ثلاثة أشهر إلى مسقط رأسه قرطبة.

مؤلفات ابن رشد

لابن رشد العديد من المؤلفات في أربعة أقسام؛ وهي: الفلسفة، والطب، والفقه، والأدب اللغوي، كما اختص بشرح التراث الأرسطي. وأحصى جمال الدين العلوي له 108 مؤلفات، 58 منها بنصها العربي، وأنه سوّد فيما ألّف وقيّد نحوًا من عشرة آلاف ورقة. ومن أهم كتبه: تهافت التهافت في الرد على الغزالي، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، جوامع سياسة أفلاطون في السياسة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة في الأصول، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال في الفلسفة. وله من التصانيف الأخرى: كتاب الكليات في الطب، كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومختصر المستصفى في الأصول، كتاب الحيوان في الأحياء، كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس، كتاب تلخيص الإلهيات لنيقولاوس، كتاب تلخيص الأسطقسات لجالينوس، ولخّص له كتاب المزاج، وكتاب القوى، وكتاب العلل، وكتاب التعريف، وكتاب الحميات، وكتاب حيلة البرء، وله مقالة في العقل، ومقالة في القياس، وكتاب الفحص في أمر العقل، والفحص عن مسائل في الشفاء، مقالة مسألة في الزمان، ومقالة فيما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم، مقالة في نظر الفارابي في المنطق ونظر أرسطو، مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان، مقالة في وجود المادة الأولى، مقالة في الرد على ابن سينا، مقالة في المزاج، مسائل حكمية، مقالة في حركة الفلك، كتاب ما خالف فيه الفارابي أرسطو، كتاب الضروري في المنطق، كتاب الضروري في النحو، رسالة في حركة الفلك، مقالة في القياس الشرطي. ومن شروحاته وتلاخيصه

الشهيرة لأرسطو: مختصر وتلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة، تلخيص وشرح كتاب البرهان، مختصر وتلخيص وشرح السماء والعالم، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص كتاب المقولات، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص وشرح كتاب القياس، مختصر وتلخيص وشرح السماع الطبيعي، تلخيص كتاب الأخلاق، مختصر وتلخيص كتاب الآثار العلوية، مختصر وتلخيص الكون والفساد.

إسهامات ابن رشد في الفلسفة

إن هيمنة ابن رشد على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى معروفة. لا داعي لمحاولة تخمين من قرأ ابن رشد، فبعد ترجمة أعماله ونشرها، أصبح كل مسيحي في العصور الوسطى أرسطيًا. ولا داعي للتساؤل عن مكان دراسته، فقد كانت دراسته علنية في الجامعات. ولسنا بحاجة إلى محاولة تحديد مدى تأثير ابن رشد على أرسطو، فقد حل محله. وكان إرنست رينان أول مؤرخ معاصر لفت الانتباه إلى مدى تأثير ابن رشد على المفكرين المسيحيين في كتابه الرائع ابن رشد وفكره (1862م)، يخصّص رينان بضع فقرات لتأثير ابن رشد على المسلمين، وفصلًا من 19 صفحة لتأثيره على اليهود، وفصلين من 160 صفحة لتأثيره على المسيحيين. وفي جمعه للمواد اللازمة لهذا القسم الأخير، تصفح رينان أعمال فلاسفة المسيحية المشهورين في العصور الوسطى، وكتبًا ورسائل أقل شهرةً بحثًا عن إشارات إلى ابن رشد، واقتباسات من أعماله، وآثار تأثيره. نتيجة هذا الجهد هي رسم منقّط، وإن كان واضحًا، لتأثير ابن رشد المذهل على الفكر المسيحي في العصور الوسطى، في القرن الذي تلا رينان.

إن اهتمام المفكرين اليهود بشروح ابن رشد معروف وواضح تمامًا، ليس فقط من خلال الشروحات الكثيرة على شروحه، بل أيضًا من خلال الإشارات العديدة إليه في جميع الأنواع الأدبية في تلك الفترة. وقد شُرح جيدًا الدوافع والأسباب الجذرية التي غذّت هذا الاهتمام. لكن ما لم يُفهم جيدًا هو الطريقة التي دُرست بها أعمال ابن رشد. هذا جانب مهم من تاريخ الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، وهو أمر بالغ الأهمية لحساب التأثير الكامل لتعليقات ابن رشد على الفكر اليهودي. كان موسى بن ميمون شخصية بارزة في الفلسفة

اليهودية في العصور الوسطى. لم يكن موسى بن ميمون يُكنّ احترامًا يُذكر للفطنة الفلسفية لأسلافه اليهود، بل وجّه الطالب المهتم بالبحث الفلسفي إلى أعمال أرسطو التي تُعد "جذور وأسس جميع الأعمال في العلوم". ووفقًا لموسى بن ميمون: "كل ما قاله أرسطو عن كل ما هو موجود من مدار القمر إلى مركز الأرض صحيح بلا شك، ولن يحيد عنه أحد إلا إذا لم يفهمه". ومع ذلك، ووفقًا له، لا يمكن فهم أرسطو إلا بمساعدة الشروح، وخاصة شروح ابن رشد. ورغم أن العديد من الفلاسفة اليهود اللاحقين ظنوا أن موسى بن ميمون قد بالغ في مدحه القاطع لأرسطو، إلا أنهم اتفقوا على أن أرسطو هو الفيلسوف، وأن كتاباته يمكن فهمها من خلال شروح ابن رشد. وكما يشير رينان: "بفضل توصية موسى بن ميمون السامية، أصبح اسم ابن رشد على الفور تقريبًا المرجع الفلسفي الأول بين اليهود". في غضون سنوات قليلة بعد وفاة موسى بن ميمون، بدأ عدد من طلاب الفلسفة المتفانين والمؤهلين المهمة الشاقة المتمثلة في ترجمة شروح ابن رشد إلى العبرية بدقة. وقد استمر هذا النشاط قرابة قرن ونصف، وشمل تقريبًا كل تعليقات ابن رشد.

وإذا تتبعنا تأثير شروح ابن رشد على أرسطو في العصور الوسطى وعصر النهضة، نجد أنه رغم أن أشهر فلاسفة المسلمين بعد ابن رشد لم يُعنوا بالدراسة المُضنية والفهم الدقيق لنصوص أرسطو، وبالتالي لم يجدوا شروح ابن رشد ذات فائدة تُذكر، إلا أن الدراسة الجادة للفلسفة الأرسطية من قِبل المفكرين اليهود كانت قد بدأت للتو في عهد ابن رشد. وفي الواقع، لم يكن العديد من أمهر المفسرين اليهود لعلوم أرسطو على دراية بنصوص أرسطو – التي لم يكن معظمها مترجمًا بالعبرية – بل بشروح ابن رشد المعاد صياغتها، والتي حظيت

بنفس القدر من التقدير. في الغرب اللاتيني، كان ابن رشد هو "الشارح"، وسرعان ما أدرك تلميذ أرسطو أنه لفهم الفيلسوف بشكل صحيح، من الأفضل استشارة الشارح. وكما رأينا، كانت مهارة ابن رشد في تفسير أرسطو موضع احترام كبير لدرجة أن تفسيراته غالبًا ما قُبلت حتى عندما لم تكن منطقية إلا في أصلها العربي الذي استندت إليه بسبب سوء الترجمة.

لقد أُنجزت أولى ترجمات ابن رشد إلى اللاتينية، على حد علمنا حاليًا، على يد مايكل سكوتس قبيل عام 1230م، ووصلت إلى باريس بعد ذلك بوقت قصير. وفي غضون عقد من الزمان، ظهرت أولى الإشارات إلى ابن رشد بعد ذلك بوقت قصير في كتابات ويليام أوفيرني، وفيليب المستشار، حيث أشار كل منهما إلى ابن رشد مرتين. ولعل ويليام هو أول لاتيني أشاد بابن رشد بصيغ التفضيل، إذ وصفه بأنه "أنبل فيلسوف". ومع ذلك، لم يبدأ علماء اللاتينية في إظهار إلمامهم به إلا بين عامي 1240–1250م.

كتب ابن رشد تعليقاته الوسطى أو التلاخيص على كتب أرسطو بين عامي 1168–1177، ويبدو أنه استجاب لطلب الأمير أبي يعقوب أو لشخص ما لكتابة تعليقات متوسطة عليها. وكان آخر هذه التعليقات هو التعليق على أخلاقيات نيقوماخوس. وبينما يتفق العلماء في وصفهم لشروحات ابن رشد الطويلة (التفاسير)، لا يوجد مثل هذا الاتفاق فيما يتعلق بالتعليقات الوسطى (التلاخيص) أو، في هذا الصدد، التعليقات القصيرة (المختصرات). والسبب في ذلك أن ابن رشد لديه أساليب وصيغ مختلفة في مختلف الشروح الوسطى، وينطبق الشيء نفسه على المختصرات القصيرة. جميع المحاولات للتمييز بين

أنواع شروح ابن رشد الثلاثة دون مراعاة أن أساليبه وأهدافه في نوع معين من الشروح قد تختلف من كتاب إلى آخر محكوم عليها بالفشل.

لقد كتب ابن رشد تلخيصًا واحدًا فقط لكتاب "الأخلاق" لأرسطو، وهو ما يُعرف بالتلخيص الأوسط. يُظهر هذا التلخيص تشابهًا عامًا مع النص العربي لكتاب الأخلاق، لكنه يحتوي على انحرافات واضحة عن نص أرسطو. في بداية التلخيص، أضاف ابن رشد جملتين توضيحيتين حول مفهوم الخير كغايته المقصودة في كل فن وعلم وعمل، مما يعكس سعيه لملء الثغرات في لغة أرسطو. كما يتضمن التلخيص بعض التعليقات الشخصية، مثل تلك المتعلقة بتصورات الجهاد في الإسلام.

لقد أغفل ابن رشد مناقشة أرسطو للمتعة في نهاية الكتاب السابع، لأنه يعتبر أن البحث حولها قد اكتمل في الكتاب الأخير. وهذا شيء غير معهود في كل كتب ابن رشد، حيث عُرف عنه تتبعه الدقيق لنصوص أرسطو وترتيبها الأصلي. يُشير هذا إلى أن هذا الشرح ليس مجرد تلخيص عادي، بل هو بمثابة دستور واستقبال لفلسفته. يتضح من ذلك أن أسلوب ابن رشد في التلخيص يختلف عن شروحات أخرى له، حيث لا تكون تعليقاته منفصلة بوضوح عن النص، مما يجعل المصطلح "تلخيص" مضللًا بعض الشيء.

.

مؤلفات ابن رشد

مؤلفات ابن رشد لابن رشد العديد من المؤلفات في أربعة أقسام؛ وهي: الفلسفة، والطب، والفقه، والأدب اللغوي، كما اختص بشرح التراث الأرسطي، وأحصى جمال الدين العلوي له 108 مؤلفات، 58 منها بنصها العربي، وأنه سوّد في ما ألف وقيد نحواً من عشرة آلاف ورقة. ومن أهم كتبه: تهافت التهافت في الرد على الغزالي، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، جوامع سياسة أفلاطون في السياسة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة في الأصول، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال في الفلسفة. وله من التصانيف الأخرى: كتاب الكليّات في الطبّ، كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومختصر المُسْتصفى في الأصول، كتاب الحيوان في الأحياء، كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس، كتاب تلخيص الإلاهيات لنيقولاوس، كتاب تلخيص الاسطقسات لجالينوس ، ولخص له كتاب المزاج، وكتاب القوى، وكتاب العلل، وكتاب التعريف، وكتاب الحميات، وكتاب حيلة البرء، وله مقالة في العقل، ومقالة في القياس، وكتاب الفحص في أمر العقل، والفحص عن مسائل في الشفاء، مقالة مسألة في الزمان، ومقالة فيما يعتقد المشاءون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم، مقالة في نظر الفارابي في المنطق ونظر أرسطو، مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان، مقالة في وجود المادة الأولى، مقالة في الرد على ابن سينا، مقالة في المزاج، مسائل حكمية، مقالة في حركة الفلك، كتاب ما خالف فيه الفارابي أرسطو، كتاب الضروريّ في المنطق، كتاب الضروري في النحو، رسالة في حركة الفلك، مقالة في القياس الشرطي. ومن

شروحاته وتلاخيصه الشهيرة لأرسطو: مختصر وتلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة، تلخيص وشرح كتاب البرهان، مختصر وتلخيص وشرح السماء والعالم، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص كتاب المقولات، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص وشرح كتاب القياس، مختصر وتلخيص وشرح السماع الطبيعي، تلخيص كتاب الأخلاق، مختصر وتلخيص كتاب الآثار العلوية، مختصر وتلخيص الكون والفساد.

[عن كتاب شرح البرهان]

مصنفات ابن رشد على ارسطو هي اولا، مختصرات و جوامع، عبارة عن فهم ابن رشد من أرسطو دون أن يتعلق بشرح النص مباشرة. ثانيا: تلاخيص: و تسمى أيضا شروح متوسطة عبارة عن مواكبة نص ارسطو مع تبسيط للعبارة و تقليل الحجج الجدلية. ثالثا شروح كبرى: و فيها يورد ابن رشد قول أرسطو ثم يأتي بالشرح المسهب.

شرح البرهان هو الشروح الكبرى، و هو كان مفقود بالكامل في نصه العربي. وجد مخطوط للكتاب في عام ١٩٩٨ لكنه كان يشكل الجزء الأكبر من المقالة الاولى، فبقيت المقالة الثانية و الجزء الأخير من المقالة الاولى مفقود لحتى الان.

الكتاب لم يترجم إلى اللاتينية لكنه فقط ترجم إلى العبرية في القرن الثالث عشر. و لم تتم ترجمته إلى اللاتينية إلا في القرن السادس عشر. في آخر نبضات المنطق الأرسطي في أوروبا قبل ان تنعدم هذا الأمر بعد ذلك في القرن السابع عشر.

هذه الكتاب يمثل ظهور هذا النص باللغة العربية الأم لأول مرة كاملا منذ ولادة هذا الكتاب قبل ثمانية قرون. هذا الكتاب هو لقاء القمة بين ارسطو في اهم كتب المنطق لديه على الإطلاق و بين اهم شارحيه على الإطلاق (ابن رشد) في شروحه الأشمل و الأنضج و الأتم.

إهداء

أهدي هذا الكتاب، وهو من ثمار جهد امتد لقرون في سلسلة، إن شاء الله، تتواصل وتمتد، إلى روحِ والدي الحبيب ووالدتي الغالية، راجيًا من الله العلي القدير أن يتقبل خير هذا العمل، صدقةً جارية في حقهما، بما غرساه في قلبي من حب طلب العلم، والمعرفة، والإخلاص في المثابرة، والحرص على التقصي، "وقل ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا"..

كما أهدي هذا العمل إلى زوجتي الحبيبة ناديا، وإلى أولادي الغاليين ليث وليلى وزين، على دعمهم اللامحدود، وصبرهم الجميل، في هذه الرحلة الطويلة التي خضتها معهم، وما زلت أخوضها بعزم وإيمان. كما أهدي هذا العمل إلى إخوتي وأخواتي العزيزين، وخصوصًا أخي الغالي كمال القواسمي (أبو يزن) رحمه الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

استفتاح

قال الفقيه الأجل:

الغرض في هذا القول شرح (انولوطيقى الثانية)، وهو المعروف بكتاب (البرهان)، إذ لم يقع إلينا لأحد من المفسّرين فيه شرح على اللفظ. ولنستفتح ذلك، على عادتهم، بذكر طرفٍ من غرض الكتاب، وأجزائه، ومرتبته، ومنفعته – فنقول:

أما غرض الكتاب فهو النظر في البراهين والحدود. أما البراهين فإنه ينظر منها في الأشياء التي تتنزل منها منزلة المواد، وهي بالجملة: المقدمات اليقينية. وذلك أنه لما كان البرهان يلتئم من شيئين: أحدهما المقدمات، وهو الذي ينزل فيه منزلة المواد والثاني: تأليفه وهو الذي يتنزل منه منزلة الصورة – وكان قد تكلم في الشيء الذي يتنزل منه منزلة الصورة في كتاب (القياس) – شرع هاهنا فتكلم في الشيء الذي بقي عليه من معرفة القياس البرهاني، وهو أمر المواد التي يأتلف منها. ولذلك سمىّ الكتاب باسم واحد. وقد قيل في شرح كتاب القياس ما معنى (أنولوطيقى)، وأنه: التحليل بالعكس. وقيل هناك ما هو التحليل بالعكس، أي التحليل الذي هو عكس التركيب.

وهو ينظر من هذه المقدمات في تقدير أصنافها والأوصاف التي إذا اعتبرت فيها أمكن أن تفضي الإنسان الى اليقين. وليس ينظر فيها من حيث هي أحد الموجودات، وإنما ينظر من جهة ما هي مفضية بالإنسان إلى اليقين التام والتصور التام.

والفصول الأخيرة التي تنقسم إليها أنواع البراهين من قبل المواد هي الفصول الموجودة في البراهين من جهة ما هي مُعَرّفة لغيرها، ونافعة في وقوع التصديق بها، لا الفصول الموجودة لها من جهة أنها أحد الموجودات، كما نجد أبا نصر صنع ذلك في كتابه. ولذلك التبس على أهل زماننا النظرُ في البرهان، أنّ أن ما أتى به أبو نصر هو شيء قد نقص أرسطوطاليس. وقد بينا نحن هذا المعنى في مقالة مفردة.

نعم! وهو إذا نظر في المقدمات وأحصى شروطها، فإنما ينظر فيها من حيث هي حدود، وبقول عام من حيث هي مفضية الى التصور التام. فهذا هو الجزء الأول من أجزاء هذا الكتاب، وهو المكتوب في المقالة الأولى.

وأما الحدود فينظر منها ها هنا في أصنافها وفي الأمور التي منها تتقوم الحدود وذلك أنه ليس يوجد في الحدود شيء يتنزل منزلة الصورة والأمر العام، وشيء يتنزل منزلة المادة والأمر الخاص، وأن النظر فيها ينقسم إلى جزئين كالحال في البرهان: أعني مشتركاً للصنائع كلها وخاصاً بهذه الصناعة. ومن ظن أنه يوجد في الحدود جزء عام مشترك شأنه أن يقدم على النظر في الحدود الخاصة بصناعةٍ – فقد غلط غلطاً كبيراً، كما نجد أبا نصر يظن ذلك. ولذلك عدّ (ايساغوجي) من الجزء المشترك من المنطق. وهو أيضاً ليس ينظر في الحدود من حيث هي أحد الموجودات، بل إنما ينظر فيها من حيث هي معطية التصور التام بحسب طبيعة موجودٍ موجود.

ويشبه أن يكون ليس نظره في هذين الصنفين، أعني البراهين والحدود، في هذا الكتاب ينتهي به الى فصوله الخاصية الأخيرة بحسب صناعة صناعة، لأن الذي يخص من ذلك صناعةً صناعةٌ جرت عادته أن يصادر بذكره في تلك الصناعة،

مثلما فعل في (السماع الطبيعي) والحادية عشرة من (الحيوان). وإنما يذكر ها هنا الفصول العامة والقريبة من الأخيرة، ويترك الأخيرة إلى تلك الصنائع. ولذلك لم يُفرد أرسطو في هذا الكتاب جزءاً على حده يتضمن كيفية استعمال الصنائع هذه البراهين والحدود، كما فعل أبو نصر. وإنما ذكر من ذلك ما عرض له أن يكون من الفصول الأول للبراهين والمقدمات.

ولا أرى أيضاً أن النظر في أصناف المخاطبات البرهانية مما يحتاج أن يُفرد بقول، لأنه ليس للبراهين والحدود فصول من هذه الجهة إلاّ أن تكون نزرة ومما ليست تستحق أن يفرد لها قول، وإنما شأنها أن تذكر في أثناء تلك الأجزاء الأول.

ولذلك لم يقسم النظر في كتابه إلى أربعة أجزاء، كما فعل أبو نصر. فهذا هو غرض الكتاب، وهذه هي موضوعاته التي ينظر فيها.

وأما أجزاؤه الأول فهي جزآن، كما قلنا: الأول: الناظر في البرهان، وهو الذي تحتوي عليه المقالة الأولى من هذا الكتاب. والجزء الثاني: الناظر في الحدود، وهو الذي تحتوي عليه المقالة الثانية.

وأما المقالة الأولى فإنها تنقسم الى أجزاءٍ صغار، وكذلك الثانية. ونحن فرأينا أن الارشاد إلى جزء جزء منها عند الشروع في شرحها وانفصاله مما قبله – مُغنٍ عن تعديدها ها هنا وأقرب إلى الاختصار وترك التطويل، من قِبل أنها ليست تدخل على ترتيب تحت أجناس عامة، بل يتكلم في الجنس منها في أكثر من موضع واحد بضرورة التعليم. ومن شاء أن ينتزعها من تلك المواضع ويعددها في أول كل مقالة – فليفعل.

وأما منفعته فهي المنفعة الأولى من منافع علم المنطق، وهو الوقوف على الحق في كل الأمور، وقد قيل في هذه المنفعة في غير ما وضع. وأما مرتبته فهو

بعد كتاب القياس ولا بد، لأسباب ثلاثة: أحدها أن العام أعرف من الخاص، والواجب في ترتيب التعليم أن يقدم الأعرف، كما الواجب في استنباط المطلوب، أعني أن نصير في استخراجه من الأعرف إلى الأخفى. وإنما كان الكلي عندنا أعرف من الجزئي، أعني من الأقل كليةً، لأن الكلي يشبه الجملة المركبة، والجزئي يشبه الأجزاء. وكما أن الجملة المركبة أعرف عندنا من أجزائها، كذلك الأعمّ عندنا أعرف من الأخص، لأنه يحتوي على أشياء خاصية كثيرة، أو جزئية، أو كيف شئت أن تسميها. وقد بين هذا أرسطو غاية البيان في أول (السماع).

أما السبب الثاني: فهو أن النظر الذاتي إنما يكون بأن ينظر في الأمر الكلي من حيث هو موجود في موضوعه الكلي، لا في موضوعاته الجزئية. مثال ذلك أنه إن رام أن يُبين أن الزوايا المساوية لقائمتين موجودة للمثلث المختلف الأضلاع، كان نظره غير ذاتي، أعني أن مقدماته التي بها يتبين ذلك تكون غير أولٍ ولا محمولة من طريق ما هو- على ما سيظهر من هذا الكتاب فيما بعد. فمن رام أن يبين أن القول المؤلف من مقدمتين يقينيتين هو قول قياسيّ- هو كمن رام أن يبين أن المثلث المختلف الأضلاع أو المتساوي الساقين مساوية زواياه لقائمتين. وذلك أنه كما أن مساواة الزوايا لقائمتين ليست موجودة للمثلث المختلف الأضلاع من طريق ما هو مختلف الأضلاع، بل من طريق أنه مثلث، كذلك وجود التأليف القياسي للمقدمتين اليقينيتين، أعني المنتج ليس هو لها من طريق أنهما يقينيتان، بل من طريق أنهما مقدمتان فقط. فهذا هو السبب الثاني.

وأما السبب الثالث: فألا يلحق في التعليم التكرار. وذلك أن المستعمل لهذا النحو من التعليم يلحقه أن يبين هذا المعنى بعينه للمقدمتين اليقينيتين على حدة،

ولغير ذلك من أصناف المقدمات، إن وجدت مقدمات أخر، يُستعمل القياس الصحيح الشكل غير هذين الصنفين من المقدمات.

وأما تقديمه على سائر الكتب الخاصّية، أو تأخيره، فليس هنالك شيء يوجبه من طريق التعليم، لكن لمكان الأفضل، أعني أن الأفضل تقديمه إذ كان هو المقصود أولاً من الجزء المشترك، وغيره مقصوداً ثانياً. ولذلك ما استفتح أرسطو كتاب (القياس)، بأن أعلم أن قصده منه هو هذا الكتاب في قوله: (فأما ما عنه الفحص فالبرهان). فجعل الفحص عن القياس من أجل الفحص عن البرهان.

وقد ظن قوم أنه كما أن الأفضل في الفحص عن الشيء المجهول أن يتقدم أولاً فيفحص عن طريق الجدل، ثم يرفق ذلك بالفحص البرهاني، كذلك الأفضل في التعلم أن يبدأ بكتاب الجدل بعد الجزء المشترك، ثم يرفق بكتاب البرهان. والذي ظنوه توهم، فإنه ليس كما أن من الأفضل أن يتقدم تعريف قوانين المقدمات المشهورة قبل تعريف قوانين المقدمات اليقينية، فإن صفات المقدمات اليقينية التي يُسبر بها هي غير صفات المقدمات المشهورة التي يُسْبر بها، فإن سبار المشهورات والشهادات وأنواعها بحسب أنواع الشهادات، وسبار اليقينية أحوال أخر، مثل أن تكون ذاتية وغير ذلك مما قيل. ولذلك أيضاً ليس في تعريف سبارات المقدمات المشهورة ضرب من العموم لسبارات المقدمات اليقينية، حتى تكون إذا عددت سبارات المقدمات المشهورة فقد عددت بالقوة سبارات المقدمات اليقينية، فإن سبارات تلك غير سبارات هذه. وقد غلط ابن سينا في هذا غلطاً بيناً، فإنه زعم أن لتقديم الجدل على صناعة البرهان وجهاً، من جهة أن المقدمات المعقولة الأول يعرض لها أن تكون مشهورة، وليس ينعكس هذا، فواجب أن تقدم لموضع العموم الموجود فيها. وهذا إنما كان يصح لو كان القصد من كتاب (البرهان) تعديد المقدمات

المعقولة واحصاؤها وليس القصد هذا، وإنما القصد إعطاء العلامات والسبارات المعرّفة لها. وكذلك ليس القصد من كتاب (الجدل) إحصاء المقدمات المشهورة، وإنما القصد إعطاء العلامات التي يميز بها، وهي غير علامات المقدمات المعقولة. فأيّ منفعة – ليت شعري! – في علم سبارات المقدمات المعقولة أن يتقدم المرء فيعلم سبارات المقدمات الجدلية؟! هذا لو سلمنا أن كل معقول مشهور، ونحن نجد مقدمات كثيرة معقولة غير مشهورة، وهي التي تُسمى التجريبية. ولكن هذا شأن هذا الرجل في قلة تثبته وحكمه على الأشياء.

وبالجملة، فتقدم معرفة المقدمات الجدلية على المقدمات المعقولة غير تقدم سباراتها على سبارات هذه الأخيرة. وقد يمكن أن يقال إنه لا يعرف القوانين التي تفيد المقدمات المشهورة بالحقيقة إلّا من عرف نقصانها عن القوانين اليقينية، أعني التي تفيد المقدمات اليقينية. وليس يتأتى ذلك إلّا لمن عرف اليقينية. فكأن تقدم معرفة القوانين التي تفيد اليقينية شيء واجب في معرفة جوهرها، أعني التي تفيد غير اليقينية لأنها إنما تفيد ظناً، والظن إنما يحدّ من جهة ما لحقه من عدم اليقين. وأما اليقين فليس يحتاج في حدّه الى أخذ حدّ الظن فيه، كالحال في الملكة والعدم. فإن العدم ليس يمكن فيه أن يتصور إلا بالإضافة الى الملكة. أما الملكة فليس يحتاج في معرفة جوهرها أن تتصور بالإضافة إلى العدم. فهي إنما تؤخذ من حيث هي كاملة، والعدم ناقص، وبالجملة من حيث هي ملكة، أعني من حيث هي مضافة. ولذلك لنا أن نقول أيضاً إن معرفة نقصان السبارات المشهورة عن اليقينية فيما تفيده مما يكمل العلم باليقينية. لكن الفرق بين الكمالين أن هذا الكمال لليقينية ليس في جوهرها. وأما الكمال الذي يحصل في معرفة المشهورة من قبل معرفة اليقينية فيشبه أن يكون كمالا في جوهرها أو قريباً من جوهرها وأنت تتبين ذلك من

حد العلم والظن، فإنا نقول إن الظن هو علم ناقص. وليس يسوغ لنا أن نقول إن العلم ظن تام إلّا على جهة الاستعارة واستعمال الأسماء الشعرية. وكيفما كان الأمر، فبالواجب أن نبدأ بالمتشوق إليه بالطبع، وهو الأشرف بالطبع، وهو معرفة البرهان.

فقد تبين من هذا القول غرض هذا الكتاب، ومنفعته، ومرتبته، وأجزاؤه. وذلك ما قصدنا الاستفتاح به على عادة القوم. فأما اسمه ومَن واضعه فمعلوم مما قاله في استفتاح كتاب (القياس). وأما نسبته إلى سائر أجزاء هذه الصناعة فنسبة الرئيس إلى المرؤوس والغاية إلى ما قبل الغاية. أما نسبة الجزء المشترك فنسبة ما قبل الغاية إلى الغاية، وهي بجهةٍ ما – نسبة المرؤوس إلى الرئيس. وأما نسبته إلى سائر الصنائع الخمس فنسبة الرئيس إلى المرؤوس على الحقيقة، والمخدوم إلى الخادم. وذلك أن تلك إنما استنبطت لتخدم العلم البرهاني الحاصل عن هذا الجزء، وذلك إما أن تقنع فيه بالإقناع الجدلي أو الخطابي، أو تُخيل فيه بالتخيل الشعري. وقد ينبغي أن نشير بعد هذا إلى شرح شيء مما يقوله في هذا الكتاب، مستعينين بالله عز وجل، وسائلين التوفيق والتسديد للحق منه.

الكتاب الأول

من تحليلات أرسطو الثانية (البرهان)

وشروح ابن رشد الكبرى عليها

(1)

نظرية البرهان

قال أرسطوطاليس:

(كل تعليم وتعلم ذهني إنما يكون من معرفة متقدمة الوجود. وهذه القضية يظهر لنا صدقها بالاستقراء. وذلك أن العلوم التعاليمية إنما يوقف على مطالبها بهذا الوجه، وكذلك كل واحدةٍ واحدةٍ من الصنائع البواقي. وعلى هذا المثال يجري الأمر فيما يقع التصديق به بالقول، أعني بالقياس والاستقراء. فإن سائر ما يدرك بهذين الطريقتين أنما يدرك بأشياء يتقدم علمها: فالشيء الذي يعلم بالقياس إنما يقع العلم به بعد أن يتقدم العلم بالمقدمات. والمقدمة الكلية التي تظهر بالاستقراء إنما يمكن إظهارها بالاستقراء بعد أن يتقدم عندنا ظهور سائر الجزئيات. والخطباء إنما يمكنهم أن يأتوا بأحكام مقنعة بأن يتقدموا فيستقرئوا ويوردوا الأمثلة، أو بأن يأتوا بالمقاييس المضمرة).

التفسير

هذه القضية، كما يقول أبو نصر، تحتوي بموضوعها على جميع ما في هذا الكتاب. وذلك أن قوله: (كل تعليم وكل تعلم ذهني) تدخل تحته جميع أصناف المطالب التي على طريق التصديق والتي على طريق التصور. وقوله: (إنما تكون عن معرفة متقدمة) تدخل فيه جميع أصناف المقدمات وجميع أصناف أجزاء الحدود الفاعلة للتصور. وليس في هذا الكتاب شيء غير أصناف المطالب وأصناف المقدمات. بل يمكن أن تكون هذه القضية تعم الصنائع المنطقية الخمس، وأصناف الحدود، وأجزاء الحدود.

وقوله: (ذهني) استعمله بدل قوله: (وكل تعلم بقول) – لأن التعليم منه ما يكون بقول، ومنه ما يكون بفعل، وهي الصنائع التي تتعلم بالاحتذاء. ونعني

بقولنا: (بقولٍ) أي بحجة. وبهذا يفارق تعليم التقليد فإنه تعليم بغير حجة. وأما ثامسطيوس فيجعل هذه القضية عامة في الصنائع والعلوم، أعني الصنائع التي تتعلم باحتذاء. وذلك أنه يقول إن الذي يتعلم البناء إنما يمكنه تعلمه من معلمه بعد أن يكون قد تقدم فعرف الطين والحجارة وسائر ما يصفه له ويشير له إليه معلمه. وهذا الذي قاله لم يقصده أرسطو. وأيضاً فإنه ليس بصحيح من جميع الوجوه، لأن المتعلم الأصم الأخرس يمكنه أن يتعلم صناعة البناء بالاحتذاء ومحاكاة فعل المعلم، من غير أن يتقدم عنده علم، كما يفعل كثير من الحيوانات التي تقبل التعليم. وإنما القضية صادقة وضرورية في الأشياء التي تتعلم بقياس. نعم إذا تقدم المتعلم فعرف أسماء الأشياء التي في الصناعة التي يتعلمها على طريق الاحتذاء من معلمه، كان أسهل لتعليمه، لأنّ ذلك شيء ضروري كالحال في التعليم الذي يكون بالقول وقد ينبغي أن ينظر من هذه القضية فيما يقوله أبو نصر وغيره من أنها عامة للتصديق الحاصل والتصور، فإن ظاهر كلام أرسطو ومثالاته التي استعمل في ذلك هي من مواد التصديق، لا من مواد التصور.

وعلى هذا المعنى نجد ثامسطيوس قد لخص هذا الموضع، وهل تتضمن المعرفة أيضاً المعرفة الموطئة للتصديق والتصور مع المعرفة الفاعلة لهما، أم إنما قصد المعرفة الفاعلة فقط فنقول: أما أن غرضه على القصد الأول في هذه القضية إنما هو تبيين وجوب تقديم المعرفة الفاعلة للتصديق نفسه – فذلك بَينَ من الأمور التي استقرى في تصحيحها، وذلك أنه لم يستقر فيها شيئاً من الأشياء الفاعلة للتصور وقد يظن أنه عدد منها من الأشياء الموطئة للتصور والأشياء الموطئة للتصديق. وأيضاً فإن نحن جعلنا الأشياء الفاعلة للتصور داخلة تحت هذه القضية، كانت قضية مشتركة. وذلك أنه ليست جهة فعل المقدمات الأول

للتصديق بالنتيجة المجهولة بالطبع وتيقننا بها من قبل المقدمات الأول المعلومة بأنفسها هي بعينها جهة فعل أجزاء الحدود للتصور المجتمع من الحدود، وذلك أن كليهما ليس السير فيه من الأعرف الى الأخفى على مثال واحد. وذلك أن المقدمات قد تكون معلومة بالطبع والنتيجة مجهولة. وإذا ألفنا المقدمات، حصلت النتيجة عنها معلومة. وأما أجزاء الحدود، فليس يمكن أن تكون عندنا معلومة بعلم أول، وتكون الحدود مجهولة عندنا على مثال ما يكون في المقدمات مع النتيجة. بل إذا كانت عندنا معلومة إمّا بنفسها وإما بقياس، كان الحدّ معلوماً بنفسه وإن كان قد يتفق أن يكون أقل ظهوراً. ولذلك يحتاج في أمثال هذه الحدود الى استنباطها بطريق القسمة وطريق التركيب. وهذا أحد ما يقول أرسطو من قِبَله أنه ليس على الحد برهان، أي على وجوده للمحدود إذا كان المحدود معلوم الوجود، والحد مجهولاً. وذلك أن الحد إذا كان مجهولاً بالطبع، والمحدود معلوم الوجود، فإنما يلزم تصوره على البرهان بضرب من العرض، لأن البرهان إنما يعطى بالذات التصديق بأجزاء الحد، على جهة ما يعطى المعروف بنفسه التصديق بالمجهول بالطبع وبنفسه. وأما أجزاء الحدود فإنما تعطى الحدود، لا على جهة ما يعطى المعلومُ التصورِ بنفسه المجهولَ التصورِ بنفسه. فإنه ليس يوجد في التصور هذا النوع من الطريق؛ أعني أن يصار فيه من التصور المعلوم بنفسه إلى التصور المجهول بالطبع حتى يستنبط المجهول منها من المعلوم. فإنه لو كان ذلك، لما احتيج في الحدود المجهولة بالطبع إلى استعمال القياس في استنباطها. وسنقف على هذه المعاني كلها – إن شاء الله – في المقالة الثانية. ولذلك ليس يُلفى في الحدود مصادرة على الاطلاق، كما يتوهم ذلك كثير من الناس، بل إن وجدت فيها مصادرة فمن جهة التقدم والتأخر في

الوجود، أعني أنه يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، مثل من يأخذ النهار في حدّ الشمس، والشمس في حد النهار، لا من جهة تبيين المجهول بالمجهول. وإذا كانت المعرفة المتقدمة على التصديق، أعني الفاعلة له، ليس يقال لها فاعلة على نحو ما يقال في المعرفة للتصور إلّا باشتراك الاسم، فبينّ أنه ليس ينبغي أن يعتقد أنه تشملها قضية واحدة. وهذا كله مما يوجب عندي ألا يحمل قول أرسطو ها هنا إلّا على المعرفة الفاعلة للتصديق ومعاني الأسماء وبخاصة المفصلة وكذلك شك مائن الذي يأتي بعد. وقوله: (وكذلك كل واحدة واحدة من الصنائع الباقية) – يعني سائر العلوم النظرية. وثامسطيوس يفهم عنه العملية، وهو كما قلنا. وقوله: (وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيما يقع التصديق به بالقول، أعني بالقياس والاستقراء) ـ يريد: وعلى هذا المثال يلفى الأمر بالجملة في كل ما يقع التصديق به بالقول بالإطلاق، برهانياً كان أو غير برهاني، يعنى به باقي الصنائع الخمس، إذ أنه إنما يكون العلم الحاصل فيها من معرفة متقدمة. وذلك أنه لما تبين أن الأمر يظهر أنه كذلك في العلوم النظرية بالاستقراء، قال إنه بينّ أنه كذلك أيضاً في جميع ما تقع فيه حجة وقول. ويعني ها هنا بالاستقراء شيئاً يعم الاستقراء والمثال. وذلك أنه على هذا يصدق أن كل ما يُتعلم بقولٍ – أعني يقع التصديق به – فإنما يكون ذلك باستقراء أو قياس، فيأتلف القياس هكذا: كل ما يُتعلم بقولٍ فإنما يتعلم بقياس أو استقراء. وكل ما يتعلم بقياس أو استقراء فإنما يتعلم من معرفة متقدمة. أما ما يعرف بالقياس: فبالمقدمات، وهي المتقدمة فيه بالمعرفة. وأما ما يعرف بالاستقراء فبالجزئيات وهي المتقدمة عليه في المعرفة. وقوله: (والمقدمة الكلية التي تظهر بالاستقراء إنما يمكن إظهارها بالاستقراء) ـ يريد: وأما المقدمة الكلية التي يلتمس تصحيح

كليتها بالاستقراء، فإنما يمكن ذلك فيها باستقراء الجزئيات المعروفة قَبلُ غير المستقرى ، أعني قبل معرفة الكلية التي تصح بالاستقراء . أما إن كانت الكبرى، فإنها تستعمل في الجدل. وأما إن كانت الصغرى، فقد تستعمل في العلوم إذا كان استقراءً يفيد اليقين. والقياس أيضاً في قوله: (أعني بالقياس والاستقراء) – ينبغي أن يفهم منه شيء يعم القياس والضمير، أعني القياس الخُطبي، كما قلنا إنه يجب أن يفهم من قوله (الاستقراء) شيء يعم الاستقراء الجدلي والمثال. ولذلك قال: (والخطباء إنما يمكنهم أن يأتوا بأحكام مقنعة بأن يتقدموا فيستقروا ويوردوا الأمثلة، أو بأن يأتوا بالمقاييس المضمرة) – يعني بأن يوردوا الأمثلة المعروفة عند السامعين لإقناعهم، المعروفة المقدمات أيضاً عندهم والمعروفة الشكل.

قال أرسطوطاليس:

(ومما يجب أن يتقدم فيعرف من الاضطرار فهو على ضربين: أحد الضربين هو أن بعض الأشياء يحتاج الى أن يُعلم من أمرها أنها موجودة. والضرب الآخر هو أن بعض الأمور الأولى فيها أن ننظر على ماذا يدل اسمها. وبعض الأمور تحتاج أن تُعلم من الوجهين جميعاً، مثل القضية القائلة: على كل شيء يصدق الإيجاب أو السلب، فإنه يحتاج الى أن يعلم من أمرها أنها موجودة، والمثلث المتساوي الأضلاع يحتاج الى أن يُعلم من أمره الوجهان جميعاً: على ما يدل اسمها وأنها موجودة. وذلك أن العلم بأن الشئ موجود والعلم على ما يدل اسمه ليس هما على مثال واحد).

<u>**التفسير**</u>

إنه لما عرف أن كل علم وكل تعلمُ فإنما يكون عن معرفة متقدمة، وكانت هذه المعرفة المتقدمة الفاعلة هي المعرفة بالمقدمة والأوائل التي ينبني البرهان عليها ـ أخذ يعرف الأنحاء التي يجب أن تتقدم معرفتها من أمر الأوائل

التي هي مبادئ البرهان، فقال: (وما يجب أن يتقدم فيعرف من الاضطرار فهو على ضربين) ـ يريد: وما يجب أن يتقدم فيعرف من أمرها صدق وجودها، وهذه هي القضايا الواجب قبولها، أعني المعروفة بالطبع مثل القضية القائلة إن كل شيء إنما يصدق عليه الايجاب أو السلب. وبعضها يجب أن يعرف من أمرها على ماذا يدل اسمها فقط، وتلك هي الأشياء– التي إذا شرح ما يدل عليه أسماؤها عادت حدوداً، وذلك مثل ما يفعله، في صدر كتابه، المهندس من حد الدائرة والمثلث وغير ذلك، فإنه شبيه أن تكون الأقاويل الشارحة لأمثال هذه الأشياء التي إذا فُهمت عادت حدوداً لها، لأن الوجود فيها معروف بنفسه. وبعضها يجب أن يجتمع فيه الأمران جميعاً، وهو ضربٌ ثالث مركب من الضربين البسيطين، أي ينبغي أن يتقدم فيعرف من أمره أنه موجود، وعلى ماذا يدل اسمه، مثل الوحدة التي هي موضوع العدد. فإنه إذا أراد أن ينظر ناظر في العدد، فيجب أن يتقدم فيعرف على ماذا يدل عليه اسم (الوحدة) أولاً، وأن ذلك المعنى هو شيء موجود، وسواء كان الوجود فيها معلوماً بنفسه أو متسلماً من صناعات أخر، فإن موضوعات الصناعات تُلفى بهذه الثلاثة أقسام: بعضها تحتاج إلى أن يُعلم من أمرها أنها موجودة فقط، وبعضها تحتاج إلى أن يُعلم من أمرها على ماذا يدل اسمها فقط إذا كان الوجود لها معروفاً، وبعضها تحتاج أن يعلم منها الأمران جميعاً. وكذلك المقدمات: بعضها تحتاج أن يعلم من أمرها أولاً صحة وجودها، وبعضها تحتاج أن يعلم من أمرها على ماذا يدل اسمها، وبعضها على الأمرين جميعاً. فأرسطو أتى بمثالٍ واحد من هذه الثلاثة ضروب من المقدمات، وهو الذي يحتاج أن يعرف من أمره أنه موجود فقط حين قال: (مثل القضية القائلة: على كل شيء يصدق الايجاب أو السلب وأتى بمثال

الضربين الآخرين من لأن الضرب الثالث هو مركب من الاثنين، والبسيطة هي اثنان. وثامسطيوس يرى أن هذه المعارف المتقدمة التي عددها أنها أنحاء يجب أن تتقدم في المطلوبات أنفسها، لا في الأوائل التي يبنى عليها البرهان. فيقول إن بعض المطالب تحتاج أن يعلم من أمرها أنها موجودة. وحينئذ يطلب المجهول فيها، وهي جميع الأشياء التي تطلب أسبابها على ما سيأتي بعد. وبعضها تحتاج أن يعلم من أمرها على ماذا يدل الاسم، أعني القول الشارح له، وحينئذ نطلب: هل هي موجودة، أو غير موجودة؟ مثل أن الذي يطلب هل الخلاء موجود، أو غير موجود – فيجب أن يتقدم فيعرف على ماذا يدل اسم الخلاء. والذي قاله صحيح. وينبغي أن يفهم هذا في المقدمات أولاً، وفي موضوعات الصنائع ثانياً، وفي المطالب ثالثاً. فهذه الأنحاء من المعارف هي أنحاء المعارف الأول التي يجب أن تتقدم في المعارف الفاعلة للتصديق والمعارف الموطئة له. وكذلك يشبه أن يكون الأمر في أنحاء المعارف المتقدمة على التصور، أعني الفاعلة، والموطئة. لكن كلامه، على القصد الأول، إنما هو في أنحاء المعارف الموجودة في الأشياء الفاعلة للتصديق. وإنما قال: (وذلك أن العلم بأن الشيء موجود والعلم على ما يدل اسمه ليس هما على مثال واحد) – ليعرف بذلك أن العلمين معنيان متغايران، ومع أنهما متغايران غيرُ متلازمين. وذلك أنه قد يعرف على ماذا يدل الاسم، أعني القول الشارح، ولا يعرف أنه موجود، مثل الحال في اسم الخلاء واسم الطبيعة عند مَن يرى أنها غير معروفة الوجود بنفسها. وكذلك أيضاً قد يعلم أن الشيء موجود، ويجهل شرح اسمه، أعني رسمه أو حدّه.

قال أرسطوطاليس:

(وقد يتعرف الإنسان بعض ما كان حصلت له المعرفة به قديماً. وبعض الأمور قد يحصل له علمها ومعرفتها معاً، بمنزلة جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية التي قد أفتى العلم بها، مثل طبيعة المثلث: قد كان العلم بأن زواياه الثلاث تعادل قائمتين، فحصلت الكلية. فأما المثلث الموضوع في نصف الدائرة فساعة كشف عنه حصل له علمه وتعرفه معاً).

التفسير

لما كان ها هنا أشياء قد تعلم لا بعلم متقدم ، أو بعلم متقدم بجهة غير الجهة التي تعلم منها المطالب المجهولة بالمعارف الأول المتقدمة – وتلك هي التي تعلم على جهة التذكر، أو التي تعرف بالحس – أخذ يعرّف أن هذا النوع من العلم وهو الذي يعلم بعلمٍ متقدم لما أمكن أن يعلمه الإنسان، لا بعلم متقدم ، بل ابتداءً – هو غير النوع الذي تضمنته القضية القائلة إن كل علم وتعلم فهو عن معرفة متقدمة – فقال: (وقد يتعرف الإنسان بعض ما كان حصلت له المعرفة به قديماً)ـ يريد: وقد يعلم الإنسان أشياء كثيرة قد كان حصل له علمها قديماً فنسيها، ثم إنه تذكرها . وهذا النوع من العلم، أعني الذي يكون على طريق التذكر، وإن قيل فيه إنه معرفة متقدمة، فهو على نحوٍ غير نحو تقدم علم المقدمات على علم النتائج. وذلك أن العلم المتقدم في التذكر هو بعينه العلم الحاصل بعد، وليس العلم بالمقدمات هو العلم بالنتيجة إلاّ بالقوة فقط. – وأيضاً فإن العلم الحاصل بالتذكر علمٌ قد حصل بالفعل. وأما علم النتيجة فلم يحصل قط بالفعل في الذهن قبل عمل القياس عليه. وذلك أمرٌ بينّ. وإنما قصد بهذا ليعلم فيما بعد أن حل أفلاطون شك مائن – بوضعه أن التعلم تذكر – لم يكن صواباً. ولما كان ها هنا إدراكات لا عن معرفة متقدمة، وهي علم الحواس، وكان هذا الإدراك غير الإدراك بالعلم المتقدم، وكان متى وضع الادراكين واحداً

لزم عنه شك في المقدمة المذكورة، وذلك أن المحسوس مجهول قبل أن يُحسّ، فإذا أُحِسَّ عُلم بعلم. متقدم. وكان أيضاً للسفسطائيين تغليط من قبَل هذا في أن الشيء الواحد بعينه يُعلم ويجهل معاً على ما سيحيكه عنهم بَعْدُ، أعني متى لم يفرِق بين هذين العلمين، قال: (وبعض الأمور قد يحصل لنا علمها وتعرفها معاً – بمنزلة جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية التي قد أفتى العلم بها) يريد: وبعض الأمور قد يحصل للإنسان علمها عن غير معرفة متقدمة ويعرفها بالحسّ معا، وهما المعرفة التي تكون عن معرفة غير متقدمة، وذلك مثل جميع الأشياء الجزئية الغائبة عن الحسّ الداخلة تحت أمر كلي قد عُلم. مثال ذلك أنه قد يكون عندنا علم كلي بأن المثلث زواياه مساوية لقائمتين، ولا نكون نعلم بوجود مثلث ما مشار إليه أو مخصوص أنه بهذه الصفة، كأنك قلت: المثلث المرسوم في هذه الدائرة المحسوسة لأنا لم نحسه بعد ولا كان عندنا علم بوجوده، فإذا أحسسناه بأن كشف لنا مثل عنه حصل لنا عند الكشف عنه معرفة وجوده بالحس وعلمه معاً، أعني أن زواياه مساوية لقائمتين، وذلك أن كونه مثلثاً يحصل عن الحس، وكون زواياه مساوية لقائمتين يحصل عن العلم الكلي وهو أن كل مثلث فهو بهذه الصفة.

قال أرسطوطاليس:

(وقد توجد بعض الأمور علمها على ما ذكر أولاً بالمشاهدة، وليس إنما يعرف الأخير بوسط، وهذه هي صورة الجزئيات والتي لا تقال على موضوع. لكن قبل أن يكشف عن المثلث المستور ويعمل عليه القياس، فإن معرفته تكون حاصلة لنا بنحو ما، وأما بنحوٍ آخر فلا، من قبل أن الشيء الذي لا يعلم وجوده على الإطلاق كيف يعلم أن زواياه تعادل قائمتين على الإطلاق! لكن العلم لهذا

المعنى يكون موجوداً له بوجه وهو: من حيث هو حاصل تحت الكلي. أما على الإطلاق، فلا).

التفسير

قوله: (وقد يوجد بعض الأمور علمها على ما ذكر أولا بالمشاهدة) – يريد: والسبب في أن كان بعض الأشياء يحصل العلم به بصفة من صفاته وبوجوده معاً أن بعض الأشياء يُدرك وجودها بالحس، لا بقياس أصلا، وتعرف أحوالها بقياس. وقوله: (وليس إنما يعرف الأخير بوسط) – يعني: وليس يعرف هذه الأشياء التي هي آخره في الحمل بوسط، أي ليس تحمل على شيء أصلا، أعني حملاً كلياً وعلى المجرى الطبيعي. ثم قال: (وهذه هي صورة جميع الجزئيات والتي لا تقال على موضوع) ويعني: وهذه هي جميع الجزئيات الشخصية التي حُدت في كتاب (المقولات) الّتي لا تقال على موضوع أصلا. ثم قال: (لكن قبل أن يكشف عن المثلث المستور ويعمل عليه القياس، فإن معرفته تكون حاصلة بنحو ما، وأما بنحوٍ آخر فلا) ـ يريد: وإذا تبين أن معرفة الشيء بالقياس غير معرفته بالحسّ، فإنا نقدر من قرب أن نحل المغالطة المشهورة التي كان يغالط بها السفسطائيون ، فيلزمون أن يكون الشيء مجهولاً معلوماً معاً – بأن نقول للسفسطائيين إنه قبل أن يكشف المثلث ويعمل عليه القياس، فإن المعرفة بأن زواياه مساوية لقائمتين تكون حاصلة له قبل كشفه من جهة ، وغير حاصلة من جهة، فنحن نجهله من جهة، ونعلمه من جهة ، وليس نجهله ونعلمه من جهة واحدة ، وهو المحال الذي ألزمتم . وذلك أن المثلث المستور قبل كشفه لنا نعرف أن زواياه مساوية لقائمتين بالقوة، من جهة أنّا نعرف وجود ذلك الكلي المحيط بهذا المثلث المشار إليه، وهو علمنا بوجود الزوايا مساوية لقائمتين للمثلث كما هو مثلث. فنحن نعرفه بالقوة، ونجهله بالفعل، أي نعرفه من جهة

الأمر الكلي، ونجهله من جهة الأمر الجزئي المغيب عنا، فإذا كُشف لنا عنه حصل لنا العلم بالأمرين جميعاً. ووجه هذه المغالطة – على ما سنذكره بعد – أنهم كانوا يعمدون فيصوّرون مثلا –مثلثاً بحيث لا يظهر للذي يريدون أن يسألوه، ثم يقولون له: ياهذا! ألست تزعم أنه قد حصل لك العلمُ بأن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين. فإذا قال: (نعم!) – أخرجوا له ذلك المثلث المستور فقالوا له (يا هذا! هل كنت تعلم أن هذا المثلث زواياه معادلة لقائمتين من قبل أن يكشف لك عنه، أم كنت لا تعلم ذلك؟) فإذا قال: (بل كنت لا أعلم ذلك) – قيل له: (فقد كنت تعلم أن هذا المثلث زواياه مساوية لقائمتين ولا تعلمه معاً). فحل هو هذا الشك بأن قال لهم: (كنت أعلمه من جهة، وأجهله من جهة قبل أن يكشف عنه)، أي أعلمه من جهة الكلى المحيط به، وأجهله من جهة الجزئي الخاص. ثم أتى بالسبب الذي من أجله كان المثلث المستور بهذه الصفة، أعني مجهولاً بالفعل، معلوماً بالقوة، فقال: من قبل أن الشيء الذي لا يعلم وجوده على الإطلاق كيف يعلم أن زواياه تعادل قائمتين على الإطلاق) - يريد انه لا يمكن ان يكون قد حصل العلم الذي بالفعل بهذا المثلث المستور من قبل أن يكشف، لكن من قبل الأمر الكلى. وذلك أن هذا المثلث قبل أن يكشف عنه هو مجهول الوجود. وإذا كان مجهول الوجود، فكيف يمكن أن يعلم أن زواياه مساوية لقائمتين قبل أن يعلم وجوده! فهو مجهول من هذه الجهة، وهو معلوم من قبل أنه بالقوة منطوٍ تحت الأمر الكلي الذي كان لنا العلم به، وهو أن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين.

قال أرسطوطاليس:

(وإن لم تكن الصورة كذلك، وإلّا فقد تلزمنا الحيرة المذكورة في كتاب مائن وهي: إما أن يكون الإنسان لا يعلم شيئاً أصلا، وإما أن يتعلم ما يعلم. وليس ينبغي أن يحل الشك كما رام غيرنا حله، فإنهم سألوا فقالوا: أترى البرهان حصل أن كل ثنائية زوج، أو لا؟ فمع الإجابة بـ (نعم) كشفوا عن ثنائية لم يعلم بوجودها وقالوا: هذه لم يشعر بوجودها، فكيف يُعلم أنها زوج؟ فإنهم حلوا هذه الحيرة بأن قالوا: لم يقل إن كل ثنائية زوج، ولكن على الشيء التي يعلم أنها ثنائية).

التفسير

يقول: (وإن لم ينزل أن جميع المطلوبات هي بهذه الصفة)، أعني أنها تُجهل من جهةٍ، وتعلم من جهة – أي تُعلم من جهة الأمر العام وتجهل من جهة الخاص – فقد يلزمنا الشك المذكور في كتاب مائن في التعليم: وهو الملزِم: إما أن يكون الإنسان لا يتعلم شيئاً يجهله، وإما أن يتعلم ما قد علمه. وسكت عن الشك لأنه كان مشهوراً عندهم. والشك هو هكذا: لا يخلو المتعلم للشيء أن يكون إما عارفاً به، وإما جاهلاً. فإن كان عارفاً به فلا حاجة إلى تعلمه، وإن كان جاهلاً به فمن أين إذا صادفه يعرف أنه مطلوبة؟ ! . ومثال ذلك أن العبد الآبق إذا كان الباحث عنه لا يعرفه، لم يعرفه إذا صادفه. وهذا الشك قُصد به ابطال التعليم. وقد كان أفلاطون أجاب عن هذا الشك بأن وضع أن التعلم تذكر، وسلّم أن المطلوب قد كان معلوماً قبل أن يعلم. وهو بين أن المطلوب المجهول الطبع لم يكن لنا قط معلوماً بالفعل، وإنما كان معلوماً بالقوة. فوجه حل هذا الشك أن يقال له: إن المطلوب لو كان مجهولاً على الإطلاق ومن جميع الجهات لما كان سبيل إلى علمه. ولو كان أيضاً معلوماً على الاطلاق، لكان تعلمه عبثاً. لكنه معلوم من جهة، وهو الأمر الكلي العام، ومجهول من جهة وهو الأمر الخاص، فنحن نطلبه من قبل الجهة المجهولة فيه، ونعرفه إذا

صادفناه من قِبَل الجهة المعلومة عندنا منه. ولما كان ذكر شك السفسطائيين المشارك في وجه الحل لهذا الشك، ذكر أنه ليس ينبغي أن يحل بما حله به غيره فقال: (وليس ينبغي أن نحلّ الشك كما رام غيرنا حله) – ثم ذكر وجه الشك وحل الغير له. وما يقوله في ذلك مفهومٌ بنفسه. وذلك أن هؤلاء كانوا يسألون كما قال: (أترى حصل العلم بالبرهان بأن كل ثمانية عدد زوج؟ فإذا قال المجيب: (نعم) كشفوا له عن ثمانية قد أخفوها له فقالوا له: أكنت تعلم هذه الثمانية أنها زوج؟ فإذا قال:(لا)، قالوا له: فأنت تعلمها ولا تعلمها). وكذلك كانوا يسألون عن المثلث، وفي غير ذلك من الأشياء الجزئية المنطوية تحت المعلوم بالبرهان. ورام غيره حله بأن قال لهم: لم أكن أعلم أن كل ثمانية بأطلاقٍ هي عدد زوج، وإنما الذي علمته بالبرهان أن كل ثمانية، عُلِمَت أنها ثمانية، فهي عدد زوج. ولما عَرف وجه حلهم أخذ يعرف ما فيه من الخطأ.

قال أرسطوطاليس:

(لكن البرهان الذي حصل عندهم لم يحصل مُبيناً على أنه الشيء الذي يعلمون أنه مثلث أو عدد لكن على طبيعة المثلث وطبيعة الثنائية، لا ولا في واحد من المقدمات التي أقتضبها باستثناء بمنزلة العود الذي يعلم، والمستقيم الخطوط الذي يعلم لكن على الاطلاق. سوى أنه ليس مانع يمنع أن نعلم الشيء من جهة، ونجهله من جهة. والقبيح الشنيع ليس هو أن يكون ما يتطرق الإنسان إلى علمه يعرفه بوجه من الوجوه. لكن القبيح أن يتطرق فيتعلم من جهة ما هو عالم به).

التفسير

يقول: وليس الأمر على ما قال هؤلاء، فإن البرهان الذي قام عندهم على مساواة زوايا المثلث لقائمتين، لم يقم على هذه الشريطة التي زعموا، وهو أن يقوم

على المثلث الذي يعلمون أنه مثلث، بل إنما قام على المثلث بإطلاق. وكذلك أيضاً هذه الشريطة ليس توجد في شيء من المقدمات المأخوذة في هذا البرهان. وإذا لم توجد هذه الشريطة لا في النتيجة ولا في المقدمات – فما قالوه باطل. فقوله: (ولكن البرهان الذي حصل عندهم لم يحصل مبيّناً على أنه الشيء الذي يعلمون أنه مثلث أو عدد، لكن على طبيعة المثلث وعلى طبيعة العدد، لكن البرهان الذي حصل عند الذي تبرهن عنده أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين وأن الثمانية عدد زوج لم يحصل مبيّناً عنده على أنه موجود للمثلث الذي يعلم أنه مثلث أو للثمانية التي يعلم أنها ثمانية، لكن إنما حصل عندهم للمثلث على الاطلاق وللثمانية على الاطلاق. وقوله: (ولا في واحد من المقدمات التي اقتضبوها باستثناء) ـ يريد: ولا يوجد في واحد بين المقدمات التي وضعت في هذه البراهين مقدمة وضعت باستثناء ، أي استثنى فيها مثل هذا المعنى، مثل أن يوضع في مقدمات البرهان على أن الثمانية عدد زوج العدد الذي يعلم ، لا العدد المطلق، حين يقولون: كل ثمانية عدد ينقسم بنصفين، ومثل أن يضعوا في البرهان على أن المثلث زواياه مساوية لقائمتين ، وفي رسم المثلث أنه الشكل المستقيم الخطوط الذي يُعلم أنه كذلك وهذا هو الذي دل عليه في قوله: (بمنزلة العدد الذي يعلم والمستقيم الخطوط الذي يعلم). وقوله: (لكن على الاطلاق): لكن إنما وضعوا هذه المقدمات على الاطلاق لا بهذا الشرط. ثم قال: (سوى أنه ليس يمنع مانع من أن نعلم الشيء بجهة، ونجهله بجهة) ـ يريد: غير أنه وإن لم ينحل هذا الشك من هذه الجهة فهو ينحل من جهة أنه ليس يمنع مانع من أن يعرف الشيء من جهة، ويجهل من جهة أخرى. والقبيح الشنيع ليس هو أن يكون ما يتطرق الإنسان إلى علمه يعرفه بوجه من الوجوه. لكن القبيح هو أن

يتطرق فيعلم الشيء من جهة ما هو عالم به – هو إعلام منه إلى أنه بهذا الحل بعينه ينحل شك مائن وذلك أنه ليس بقبيح ولا شنيع أن يتطرق من الجهة التي يعلمها منه الى الجهة التي لا يعلمها، بل ذلك هو الواجب. وإنما الشنيع القبيح أن يتطرق الإنسان فيتعلم الشيء الذي يعلمه من الجهة التي يجهله. وهذا هو الذي ظن مانن أنه يلزم عن قوله. وإنما اللازم الوجه الآخر الذي ليس بممتنع بل هو واجب، وهو أن يتطرق من الجهة المعلومة من الشيء إلى الجهة المجهولة فيه.

(2)

فى العلم والبرهان وعناصرهما

قال أرسطوطاليس:

(وقد يظن بأنّا قد علمنا واحداً من الأمور علماً محققاً، لا على النحو السفسطائي الذي هو بطريق العرض، متى علمنا بعلة الشيء وبعلة العلة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها عِلته ولا يمكن أن يكون من دونها. ومن البين الظاهر أن معنى أن يعلم الشيء هو هذا. وذلك أن الذي يعلم والذي لا يعلم كلاهما يزعمان أنهما قد علما الشيء من قِبَل العلم بعلته، سوى أن الذي لا لا يعلم يظن أنه قد علم بالعلة وليس ظنه بحق. والذي علمه على التحقيق فإنما علمه بالعلة).

التفسير

لما علم أن كل تعلم وتعليم فإنما يكون عن معرفة متقدمة ، وحل الشكوك الواقعة في هذه المقدمة، وهو شك مانن وتغليط السفسطائي – شرع في تعريف شروط مقدمات البرهان المطلق ، أعني الذي يعطى الوجود ، والسبب الذي هو أوثق أصناف البراهين يقيناً وأكملها معرفة، وهو المقصود أولا في هذا الكتاب ، فقال: (وقد يظن بأنا قد علمنا واحداً من الأمور علماً محققاً لا على النحو السفسطائي، الذي هو بالعرض، متى علمنا العلة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يكون دونها) – فاشترط في العلم المقول بتقديم، أعني الحاصل لنا من البرهان التام ، ثلاثة شروط : أحدها : أن يكون الشيء المعلوم قد حصل لنا وجوده من قِبّل العلم بوجود علته . والشرط الثاني: أن نكون، مع علمنا بوجوده من قِبَل علته، قد علمنا أنها علته. والثالث: أن نكون قد علمنا أنه

لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة. وإنما اشترط في هذا العلم أن يكون وجود المعلوم فيه حصل لنا من قبّل العلة لأنه الذي به ينفصل هذا البرهان من البرهان الذي يسمى الدليل. وإنما اشترط ثانياً أن نكون مع هذا قد علمنا أنها علته لأنا قد نعلم وجود شيء من قِبَل شيء غير علته من غير أن نعرف أنه علته. وإنما اشترط ثالثاً أن نكون قد علمنا أنه لا يمكن أن يوجد ذلك الشيء من دون تلك العلة للفرق بين العلة الذاتية والعرضية، والعلة المظنونة واليقينية.

وقوله: (محققاً) إنما قاله بدل قوله: بتقدم وفي الغاية. فكأنه قال: وهو من الظاهر أنّا إنما نعلم واحداً واحداً من الأشياء المجهولة علماً مقولاً بتقديم، لا علماً مقولاً بتأخير مثل العلم الذي يكون عن الدلائل، ولا علماً باشتراك الاسم مثل العلم الذي توجبه الأقاويل السفسطائية متى عرفناه بعلته، أي عرفنا وجوده من قبل المعرفة بعلته. ولما أتى بهذه المقدمة على أنها معروفة بنفسها بالشهادة على عادته في إردافه الأقاويل اليقينية بالشهادة على جهة الاستظهار فقال: (ومن البين الظاهر أن معنى أن يعلم الشيء هو هذا) إلى آخر ما كتبناه ـ يريد: ومن الدليل أن العلم المحقق إنما يصل لنا بالشيء من قِبْل المعرفة بسببه أن كل من يزعم أنه قد علم الشيء علماً محققاً فإنما زعم ذلك من قِبَل أنه يرى أنه إنما علمه من قِبل علته، سواء كان علمه صحيحاً، أو لم يكن. إلّا أن الفرق بينهما أن الذي علمه علماً صحيحاً فهو الذي علمه بعلته. وأما الذي لم يعلمه علما صحيحاً فهو يظن أنه قد علمه بعلته وهو لم يعلمه بعلته.

قال أرسطوطاليس:

(فهذا هو معنى أن يعلم الشيء على التحقيق. وغير ممكن أن يكون بغير هذا الوجه. وقد يوجد نوع آخر من العلم المحقق، وسنتكلم فيه بأخرة. ألاّ أن

الذي يجب أن يُصرف العناية إلى النظر فيه من العلوم على التحقيق هو البرهان. وأعني بالبرهان: القياس اليقيني الذي يُعلم به الشيء على ما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا).

التفسير

يقول: وهذا الذي ذكرناه هو حدّ العلم المحقق، أي المقول بتقديم. وهو معلوم أيضاً بنفسه أنه غير ممكن أن يكون هذا العلم بغير هذا الوجه الذي ذكر. وقوله: (وقد يوجد نوع آخر من العلم المحقق – وسنتكلم فيه بأخرة) – يعني التصور التام الذي يكون بالحدود التامة، وهو يتكلم فيه في المقالة الثانية. ولما أعلم أن قصده في هذه المقالة إنما هو التكلم في نوعي العلم المحقق الذي هو التصديق والتصور في الشيء الذي يقع به التصديق التام، وهو البرهان المطلق – أخذ يحدّ ما البرهان المطلق الذي يقصد في هذا الكتاب التكلم في مقدماته وتعريفها فقال: (وأعني بالبرهان القياس اليقيني الذي يعلم به الشيء على ما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجودٌ لنا.) فالقياس يتنزل من هذا الحد منزلة الجنس، وذلك أن البرهان هو قياس صحيح الشكل. وقوله: (اليقيني) هو قول بدل قوله: القياس الذي يأتلف من مقدمات يقينية). وهذا الفصل هو الذي ينفصل به القياس البرهاني من القياس الجدلي، أيّ نوع كان من أنواع البراهين الثلاثة، أعني برهان الوجود، أو برهان السبب، أو الذي جمع الأمرين جميعاً، أعني الذي يعطى الوجود والسبب معاً. وذلك أن القياس الجدلي هو الذي يأتلف من مقدمات مشهورة لا يقينية – وقوله: (الذي يعلم به الشيء بما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا): هو الفصل الذي ينفصل به البرهان المطلق، أعني الذي يعطى الوجود والسبب معاً من برهان الدليل. وذلك أن قوله هذا بدل قوله: من مقدمات يقينية يعلم بها الشيء المطلوب من جهة ما هي علة لذلك

الشيء المطلوب في الوجود، لا من جهة ما هي علة لمعرفتنا بوجود ذلك الشيء فقط دون أن تكون علة لوجوده خارج النفس. وذلك أن البرهان المطلق يجب أن تكون مقدماته بهذين الشرطين، أعني: علة للنتيجة، وعلة لعلمنا بالنتيجة، مثل أن نعلم أن هذا الموضع فيه ضوء لأن فيه ناراً. فإن علمنا بأن فيه ناراً هو علة لعلمنا بأن فيه ضوءاً وعلة لوجود الضوء. وإنما تكون المقدمات بهذه الصفة في القياس البرهاني إذا كان الحد الأوسط هو علة للنتيجة في الوجود، وعلة لعلمنا بها. وأما الدليل فإن الحد الأوسط فيه إنما هو علة لعلمنا فقط بالنتيجة، لا علة لوجود النتيجة خارج الذهن، مثل أن نبينّ أن هذا الموضع فيه نار، لأن فيه دخاناً. فإن علمنا بوجود الدخان فيه إنما هو علة لعلمنا بوجود النار، لا علة لوجود النار. بل الأمر بالعكس وهو أن النار علة لوجود الدخان. فكأنه قال: الذي يعلم به الشيء بما هو به موجود في نفسه، لا الذي يعلمه بما هو به عندنا موجود دون أن يكون به موجوداً في نفسه.

قال أرسطوطاليس:

(فإن كان معنى أن نعلم الشيء علماً محققاً بحسب ما تقدمنا ووضعنا هو أن تكون مقدمات البراهين صوادق وأوائل غير ذات أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علات، فإنها على هذا الوجه تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها. وقد يكون قياس من غير اجتماع هذه الشروط. فأما البرهان فلا، من قِبّل أنه من غير اجتماع هذه الشروط لا يعلم الشيء علماً يقينياً).

<u>التفسير</u>

إنه لما وضع ما هو العلم المطلوب بالبرهان، تطرق من ذلك إلى معرفة شروط مقدماته فقال: (فإن كان معنى أن يعلم الشيء علماً محققاً بحسب ما تقدمنا ووضعنا) ـ يريد: فإن كان قصدنا بالبرهان أن نعلم الشيء علماً محققاً

في الغاية من اليقين بحسب ما وضعنا، وكان يلزم عن ذلك أن تكون مقدمات البرهان الذي يفيد هذا العلم صادقة ومبادئ أولى معروفة بنفسها غيرِ معروفة بوسيط، أي بقياس، وأن تكون ثالثاً أعرف من النتيجة، وأن تكون رابعاً عللاً للنتيجة، فإنه بهذه الجهة تكون مناسبة للأمر الذي تبين بها، أعني بكونها علة. ثم قال: (وقد يكون قياس من غير اجتماع هذه الشروط) ـ يريد: إما قياس اقناعي، أو جدلي، أو دليل. وقوله: (فأما البرهان فلا يريد به البرهان المطلق. وقوله: (من قبل أنه من غير اجتماع هذه الشروط لا يعلم الشيء علماً يقينياً) – يعني اليقين الذي في الغاية. ولما أخبر بوجوب وجود هذه الشروط في المقدمات أخذ يعرف جهة وجوب اشتراط هذه الشروط في مقدمات البرهان.

قال أرسطوطاليس:

(وكون مقدمات البرهان صادقة واجب ضرورة، من قِبّل أن كونها كاذبة يؤدينا أن نعلم ما ليس بموجود، مثل أن نعلم أن القطر مشارك للضلع. وواجب أيضاً أن تكون مقدمات البرهان غير ذات أوساط وغير محتاجة إلى برهان. وذلك أنه إن كانت ذوات أوساط، فلا سبيل إلى أن تعلم إلا بالبرهان، لأن معنى أن نعلم الشيء علماً محققاً، لا بالعرض، هو أن يُعلم بالبرهان).

التفسير

قوله: (من قبل أن كونها كاذبة يؤدينا إلى أن نعلم ما ليس بموجود) – يريد: إن المقدمات متى كانت كاذبة، كانت النتيجة عنها كاذبة، وذلك في الأكثر، لأنه قد تبين في كتاب (القياس)، أنه قد تكون نتيجة صادقة عن مقدمات كاذبة، لكن ذلك بالعرض. وقوله: (وواجب أن تكون مقدمات البرهان غير ذوات أوساط) – يعني البراهين البسيطة وهي التي يقال عليها اسم: (البرهان بتقديم)، وهي البراهين التي تأتلف من المقدمات اليقينية الأوائل بالطبع،

وذلك أن هذه البراهين هي التي ليست تحتاج إلى غيرها، وغيرُها محتاجة إليها. وكل ما كان سبباً لوجود شيء بحالٍ ما، فهو أحق بتلك الحال، أعني إن كانت البراهين الأْوَل هي السبب في أن وجد هذا المعنى للبراهين الثواني، أعني التي مقدماتها ذوات أوساط، فلا سبيل أن تعلم ألا بالبرهان. فكأنه قال بدل هذا: فليس تكون براهين بذاتها، بل بغيرها. و (البرهان بتقديم) إنما هو الذي هو برهان بذاته. وإنما قال: (فلا سبيل أن تعلم إلا بالبرهان) لأن المعلوم علماً محققاً إما أن يُعلم بذاته، وإما أن يعلم بالبرهان، لا بنوع العرض. وأيضاً فإذا فرضنا أن أوائل البرهان ليست معلومة بنفسها أوجب أن تكون معلومة بالبرهان. فإن كان ذلك موجوداً للبرهان بما هو برهان، لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية وأن يكون البيان دوراً، على ما سيبينه بعد. فإذن مقدمات البرهان، بما هو برهان وبالذات، يجب أن تكون أوائل غير معروفة بوسط، وأن تكون البراهين التي مقدماتها معروفة بوسطٍ براهين مقولة مع هذه باشتراك الاسم. ويشبه أن يكون هذا المعنى هو الذي يقصده بقوله: (واجب أن تكون مقدمات البرهان غير ذوات أوساط) – إلى آخر ما كتبناه

قال أرسطوطاليس:

(وواجب ضرورة أن تكون مقدمات البرهان عللا، وأن تكون أقدم وأعرف وأما علة فمن قِبَل أنه من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً فإنما يعلمه بعلته. وأما كونها أقدم فمن قِبَل أنها علل. وأما أعرف فعلى ضربين: أحدهما أن يعلم على ماذا تدل، والثاني هو أنها موجودة، أي صادقة).

التفسير

لما وضع أن العلم الحقيقي يجب أن يحصل عن مقدمات تلك الصفات التي وضعها، يروم أن يُبّين ذلك. فقوله: (وواجب أن تكون مقدمات البرهان عللاً)، يعنى أن يكون الحد الأوسط فيها علة للطرف الأعظم، أعني لوجود الأعظم نفسه ولوجود الأصغر، لا علة لوجوده في الأصغر فقط كما يقول ابن سينا، ولا علة للأصغر كما يظن أن أبا نصر يجوز ذلك في البراهين المطلقة، أعني البراهين التي تفيد السبب والوجود معاً، وهي التي الكلام فيها ها هنا. وأما كون البرهان يوجد الحدُّ الأوسط فيه علة للطرفين – أعني الأكبر والأصغر – فهو أمرٌ عارض له. ولذلك من يظن أن من شرط البرهان المطلق أن يكون الحد الأوسط فيه علةٌ للطرفين – فليبينّ ذلك بصواب. وإنما هو شيء عرض لبعض البراهين المطلقة. ولذلك ليس ينبغي أن يقسم البرهان إلى هذه القسمة حتى يقال إن البراهين المطلقة هي التي يكون الحد الأوسط فيها سبباً لأحد الطرفين أو كليهما. وذلك أن كونه سبباً لكليهما هو بالعرض، وكونه سبباً للأوسط فقط غير واقع أصلا. وذلك أنه متى لم يكن يلزم عن وجوده وجود الأكبر في الأصغر من جهة أنه علة له، أعني للأكبر، فليس ببرهان مطلق. وإنما مكان التغليط في ذلك أن يحمل، ما قيل من ذلك، أعني من كون الحد الأوسط سبباً في البراهين على الإطلاق، ولا على التقييد. فإنه إذا أُخذ هذا القول بإطلاقٍ، أمكن أن يتصور على ثلاث جهات وأما إذا أخذ من جهة أنه سبب يلزم عن وجوده في الأصغر وجود الأكبر فيه من جهة انه سبب للأكبر، ارتفع هذا الغلط. ومن هنا يبين أيضاً خطأ ما يقوله ابن سينا وهو يظن أنه يأتي في ذلك بأمر مستدرك من أنه قد يتفق أن يكون الحد الأوسط معلولاً عن الطرف الأكبر أن الأكبر إذا أُنزل موجوداً لزم أن يكون الأوسط موجوداً من قِبّل أنه علة له، فليس يمكن الحد

الأوسط في مثل هذا البرهان أن يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، إلّا أن يؤخذ نوعان من الأسباب يلزم عن وجود كل واحدٍ منهما وجود الآخر. وعلى هذا فيكون الحد الأوسط علة للأكبر – وإن كان أراد أن يكون الحد الأكبر علة وجود الأوسط على الإطلاق، أعني من غير أن يلزم عن وجود الأكبر وجود الأوسط، ويكون الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، لا علة لوجود الأكبر نفسه، فبذلك يوجد كثيراً – مثل قول القائل: الإنسان حيوان، والحيوان جسم. لكن أمثال هذه هي علل بالعرض. فإنه ليس السبب الأول الذاتي في كون الإنسان جسماً أنه حيوان، إذ كان الإنسان هو بما هو إنسان حيوان، فضلا عن أن يكون جسماً. وسيبين هذا المعنى بياناً أكثر بعدُ. ولما عَرّف أنه يجب أن تجتمع فيها أن تكون عللاً وأقدم وأعرف، أتى بالسبب الموجب لكل واحدٍ من هذه الشروط فقال: (وأما علة فمن قِبَل أنه من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً فإنما يعلمه بعلته) – وإنما كان هذا العلم هو في الطور التامّ. من العلم لأمرين اثنين: أحدهما: أن مَن عَلم الموجود من قِبَل سببه فعلمه أوثق من علِم الموجود بدليل. والثاني: أن من هذا النوع من البرهان هي البراهين التي تتضمن بالقوة مطلوب ما هو الذي هو الحد، وهو المشوق إليه بالطبع والذي من أجله تُشُوقتْ معرفة الأسباب. ثم قال: (وأما كونها أقدم فمن قِبّل أنها علل) ـ يريد: أقدم في الوجود، فإن العلة متقدمة في الوجود على المعلول. ثم قال: (وأما أعرف فعلى ضربين: أحدهما أن يعلم على ماذا يدل، والثاني هو أنها موجودة، أي صادقة) ـ يريد: وأما كون المقدمات أعرف من النتيجة، فإنه يجب أن تكون أعرف في جهتين: أعني: أعرف فيما تدل عليه أسماؤها، وفي أنها موجودة.

قال أرسطوطاليس:

(والأقدم والأعرف يقال على ضربين: وذلك أنه ليس معنى أن يكون الشيء متقدماً عندنا، ومعنى أن يكون متقدماً عند الطبيعة ـ معنى واحداً بعينه. والتي هي أعرف وأقدم عندنا هي الأشياء المحسوسة، والتي هي أقدم وأعرف عند الطبيعة هي الأشياء البعيدة من الحس. والأشياء البعيدة من الحس هي الأمور الكلية، والقريبة منه هي الأشياء الجزئية والوحيدة، وهذان متقابلان).

التفسير

لما كان من شروط مقدمات البرهان المطلق الذي فيه الكلام، وهو برهان السبب والوجود، أن تكون المقدمات فيه مع أنها أعرف عندنا من النتيجة أعرف عند الطبيعة من قِبل أنها أسباب، والأسباب أعرف عند الطبيعة من المركبات ـ أخذ يذكر أن الأقدم في المعرفة يقال على وجهين: أحدهما الأعرف عندنا، والآخر الأعرف عند الطبيعة، وأن الأعرف عندنا هي الأمور المحسوسة المشار إليها، وأن الأعرف عند الطبيعة هي الأشياء البعيدة من الحس، وهي أسباب الأشياء المحسوسة، أعني الأسباب المشتركة لأشياء أكثر من واحد. ولم يرد ها هنا أن يقايس بين المحسوس والمعقول في أيهما أعرف، فإن المحسوسات غير معروفة عند الطبيعة أصلاً. وأيضاً فإنه ليس المحسوس أعرف عندنا من المعقول، أعني المعقولات الأول. وإنما أراد أن يقايس في ذلك بين المعقولات القريبة من الأمور المحسوسة والبعيدة. فكأنه قال: ومعقولات الأشياء القريبة من المحسوس مثل معقولات المركبات والآثار الموجودة فيها أعرف عندنا من معقولات الأشياء البعيدة منها، وهي معقولات الأسباب، وأسباب الأسباب. وأما عند الطبيعة فالأمر بالعكس، أعني أن الأشياء البعيدة من الحس أعرف عندنا من القريبة. وقوله: (والأشياء البعيدة من الحس هي الأمور الكلية، والقريبة منه هي الأشياء الجزئية والوحيدة، وهذان متقابلان) – ليس يعني به أن الجزئي

أعرف عند الحس من الكلي، فإن الحس لا يدرك الكلي. ولا يعنى به أيضاً أن الكلي أعرف عند الطبيعة من الذي هو أقل كلية، فإن هذه هي حالنا، أعني أن الأعم عندنا أعرف من الأخص، كما قال في أول (السماع). وإنما أراد بالأمور الكلية الأسباب الواحدة بالعدد المشتركة لأشياء كثيرة، مثل: الفاعل الأول، والمادة الأولى، فإن هذه الأسباب هي أعرف عند الطبيعة منها عندنا. وأما الأمور الكلية الموجودة لكثيرين فهي عندنا أعرف.

قال أرسطوطاليس:

(ومعنى أنه من الأوائل، أي من مبادئ مناسبة. ولا فرق بين قولنا: (أوائل)، وبين قولنا: (مبادئ)، من قِبّل أن الأول والمبدأ يدلان على معنى واحد. ومبدأ البرهان هو مقدمة غير ذات وسط. والمقدمة غير ذات وسط هي التي ليس توجد مقدمة أخرى أقدم منها. فأما المقدمة فهي أحد جزئي (الأفوفانسيس)، أعني الحكم بواحد على واحد. فأما الديالقطيقية، يعني الجدلية، فهي اقتضاب أحد جزئي النقيض، أيهما كان. فأما الفودقطيقة فهي أحد جزئي المناقضة على التحديد، وهو الصادق. فأما الحكم فهو أي جزء كان من المقابلة. وأما المناقضة، أنطيفاسيس أعني التقابل الذي لا وسط له بذاته).

التفسير

يريد: ومعنى قولنا في البرهان أنه القياس المؤتلف من الأوائل، أي من مقدمات مناسبة، ومعنى مناسبة: ألا يتجاوزها الجنس المنظور فيه، على ما سيظهر بعد. ولما حدّ البرهان بأنه مقدمة غير ذات وسط، احتاج أن يحد المقدمة على الإطلاق، ثم يقسمها إلى البرهانية والجدلية، ويرسم كل واحدة منهما، لأن المقدمة الغير ذات وسط هي نوع من أنواع المقدمات البرهانية، إذ قد

تكون من مقدمات البرهان ما هي نتائج. ولما استعمل في حد المقدمة الحكم والمقابلة، احتاج أيضاً أن يحدّ الحكم وما هي المقابلة. وذلك كله إنما يذكر به تذكيراً مما سلف. فابتدأ بحدّ مبدأ البرهان بأن قال: (هو مقدمة غير ذات وسط). ثم عرّف ما هي المقدمة الغير ذات وسط فقال: (هي التي ليس توجد مقدمة أخرى أقدم منها) – يعني في المعرفة والوجود. ثم حدّ المقدمة بإطلاق فقال: (وأما المقدمة فهي أحد جزئي القول الجازم، يعني الايجاب أو السلب). وهذا الحد هو نظير ما حدّها به في كتاب القياس وهي أنها: قول يوجب شيئاً لشيء، أو يسلب عن شيء) وقد قيل في قوة هذا الرسم هناك. ويشبه ألا يكون ذلك حدّاً للمقدمة من جهة ما هي مقدمة، بل للشيء الذي عَرَض له أن كان مقدمة، لأن المقدمة إنما تقال بالإضافة إلى القياس. ثم حدّ المقدمة الجدلية وقال: (فأما الديالقطيقية، أعني الجدلية، فهي اقتضاب أحد جزئى النقيض، أيهما كان) ـ يريد أن الجدلي لما كان إنما يضع المقدمة التي تسلمها من المجيب من جهة ما يتسلمها، كان كل واحدٍ من جزئي النقيض فيه إمكان على التساوي بأن يسلم بالسؤال، فيوضع جزئي قياس. وكان المبرهن ليس من شأنه أن يضع أي جزء اتفق من جزئي قياس في برهانه، وإنما يضع من جزئي النقيض: الصادق. وأخذ هذا المعنى فصلا بين المقدمة الجدلية والبرهانية فقال: (إن المقدمة الجدلية هي التي يكون كل واحد من جزئي النقيض) – ويريد بالنقيض ها هنا: المتضادة، لا النقيض المقول بخصوص. وإنما قال إن (المقدمة الجدلية هي اقتضاب أحد جزئي النقيض) أي تسلم أحد جزئي النقيض، لأن المقدمة هي التي تقتضب جزء قياس، أي توضع. وهذا هو رسمها من جهة ما هي مقدمة. فكأنه قال إن المقدمة الجدلية هي اقتضاب أحد جزئي النقيض أيهما كان يجعل جزء قياس. ثم

حد القول الجازم فقال: (وأما الحكم فهو أيّ جزء كان من المقابلة). وينبغي أن يعلم أن الحكم والمقدمة والمطلوب واحدة بالموضوع، متعددة بالقول. وذلك أن القول الجازم إذا أُخد من حيث يصدق ويكذب، سُمّى (قولاً جازماً). وإذا أُخذ من حيث هو جزء قياس، سُمّي (مقدمة). وإذا أخذ من حيث هو مجهول، سمى (مطلوبا). وأرسطو لما رسم المقدمة ها هنا بقسمتها الى نوعيها، وذلك أنه قال فيها إنها أحد جزئي القول الجازم، يعني إما السلب وإما الايجاب، رسم القول الجازم أيضاً بنوعيه، فقال: (فأما الحكم فهو أيّ جزء كان من المقابلة). وإنما فعل ذلك كله طلباً للأعرف. وإلّا فليست هذه في الحقيقة لا حدوداً ولا رسوماً. وقوله في حد (النقيض): أعني المقابل الذي لا وسط له – فيشبه أن يكون إنما حدّه بهذا لأن هذا الرسم يشمل النقيض والمضاد. وهو الذي استعمل اسم النقيض ها هنا عليه، أعني أنه كما أن الأوسط بين النقيض المقولين بخصوص، كذلك الأوسط بين المتضادين. ويخص النقيض أنه يقسم الصدق والكذب في جميع المواد. وأما المتضادة فإنما تقسم الصدق والكذب في المادة الضرورية. وإنما اختصت المتضادة بالبرهان لأن البرهان في المواد الضرورية، واختص النقيض بالجدل، لأن النظر الجدلي يعم جميع المواد.

قال أرسطوطاليس:

(ومبدأ البرهان الذي هو مقدمة غير ذات وسط: أمّا ما لم يكن سبيل إلى برهانه، ولا هو أيضاً في فطرة عقل المتعلم، فإنه يسمى (أصلا موضوعاً و(وضعاً). وما كان في فطرة عقل المتعلم، فإنه يسمى (العلم المتعارف). والوضع فقد ينقسم: فمنه ما يؤخذ أخذاً على أنه جزء من المناقضة، أيهما كان: إما الموجب وإما السالب، ويسمى الأصل الموضوع. فأما ما هو خارج عن هذا، فالحد، فإن الحد هو من الوضع، وذلك بمنزلة حد الوحدة التي يضعها

صاحب علم العدد في صدر علمه، وهو: مالا ينقسم بالكم. وليس التحديد والأصل الموضوع شيئاً واحداً، وذلك أنه ليس معنى ما هي الوحدة ومعنى أنها موجودة معنى واحداً).

التفسير

قوله: (ومبدأ البرهان الذي هو مقدمة غير ذات وسط: أما ما لم يكن سبيل إلى برهانه ولا هو أيضاً في فطرة المتعلم، فإنه يسمى أصلاً موضوعاً ووضعاً) ـ يريد: وأما ما كان منها ليس في فطرة المتعلم قبوله: إمّا لقلة ارتياض، وإمّا لنقصان في فطرته، فإنه يسمى أصلا موضوعاً، ووضعا إذ كان لا سبيل إلى برهانه. فكأنه قال: ومبدأ البرهان الذي هو مقدمة غير ذات وسط: أما ما كان منها قد عَرّض لها، مع كونها لا سبيل إلى برهانها، إن لم تكن في فطرة المتعلم بنفسه، فإنها تسمى (أصلا موضوعاً)، أي توضع للمتعلم إلى أن يقوى ذهنه فيقع له التصديق بها. وما كان من هذه التي لا سبيل إلى برهانها، في فطرة المتعلم أن يعلمه، فإنه يسمى (العلم المتعارف). ويحتمل أن يريد بقوله: (ما لم يكن سبيل إلى برهانه ولا هو أيضاً في فطرة المتعلم) – المبادئ التي تتسلمها صناعة من صناعة، فإنه لا سبيل إلى برهانه في تلك الصناعة، ولا هي أيضاً في فطرة المتعلم. وبقوله: (وما كان في فطرة عقل المتعلم) – أي: وما كان من المبادئ لا سبيل إلى برهانها لا في تلك الصناعة ولا في غيرها، وهي التي في فطرة المتعلم، فإنها تسمى (العلم المتعارف). وعلى هذا ينبغي أن يفهم من قوله:(أما ما لم يكن سبيل إلى برهانه): الأمرين جميعاً. فكأنه قال: ما لم يكن سبيل إلى برهانه، ولا هو أيضاً في فطرة المتعلم، وهو الذي ليس له سبيل إلى برهانه في تلك الصناعة وله في أخرى سبيل – فهو الذي يسمى (أصلا موضوعاً). وأما ما كان لا سبيل إلى برهانه وهو في فطرة المتعلم وهو الذي لا

سبيل إلى برهانه على الاطلاق، لا في تلك الصناعة ولا في غيرها، فهو الذي يسمى (العلم المتعارف). وهذا التفسير أشبه من الأول. ولما عرف أقسام الوضع الذي هو بالجملة مقابل الأصل المعروف بنفسه، أخذ يقسم (الوضع) من جهة نحوي المعرفة: أعني التصديق، والتصور، فقال:(والوضع فقد ينقسم) – إلى قوله: (ويسمى الأصل الموضوع) ـ يريد: والوضع ينقسم من جهة أخرى إلى ما يسلم فيه وجود أحد جزئي المناقضة، أيهما كان: إما الموجب وإما السالب، وهذا هو الذي يسمى (وضعاً) بالحقيقة، وهو الذي دلّ عليه بقوله: (ويسمى الأصل الموضوع) يريد: بالحقيقة. ثم قال: (فأما ما هو خارج عن هذا: فالحد، فإن الحدّ هو من الوضع) ـ يريد: فأما القسم الثاني الذي يسمى وضعاً بتأخير فهو الحد، من قبل أن الحد ليس يتضمن أن شيئاً موجود لشيء إلا بالعرض، ولذلك لا يقوم عليه برهان، فهو من حيث ليس يقوم عليه برهان يشبه الوضع، ومن حيث هو قول جازم لا يشبهه. ولذلك قد يُشك في الحدود المعروفة بنفسها، كما يقول هو فيما بعد: هل ينبغي أن تعدّ في المقدمات الأوائل بأنفسها، أو في الأوضاع؟ وعلى هذا التأويل فكأنه جعل الحدود داخلة في الأوضاع بالعرض. ويحتمل أن يريد بقوله: (فإن الحدّ من الوضع): أي أن شرح دلالات الأسماء هو من الوضع، إذ كانت دلالات الأسماء بالوضع. ويؤيد هذا التأويل قوله: (وأما ما هو خارج عن هذا: فبالحد) – فإن الظاهر من هذا أنه يريد: وأما الذي يسمى وضعاً بمعنى خارج عن هذا فهو الحد. وإنما قال: (وذلك بمنزلة حد الوحدة الذي يضعها صاحب علم العدد في صدر علمه، وهو: مالا ينقسم بالكم) – أما التأويل الأول فلأن وجود الوحدة خارج الذهن غير معروف بنفسه، ولا يبرهن في الصناعة العددية. وأما على الثاني فإن معنى تحديد الوحدة هو اصطلاح على

دلالة اسمها. ولما عَرَّف من أي جهةٍ تدخل الحدود في الأوضاع وأنها ليست تسمى أوضاعاً بالحقيقة ، إذ كانت ليست تتضمن بالذوات وجود الشيء أو لا وجوده ، وهو الشيء الذي يسمى وضعاً بالحقيقة، إذ كانت تتضمن معنى الوضع الذي في الأسماء – أخذ يُعرف أن الحدود في الأوضاع وأنها ليست هي بذاتها من جنس الأوضاع التي هي أوضاع بالحقيقة إما لأن معنى الوضع منها غير معنى الوضع الحقيقي، وإمّا لأنها تتضمن معنى الوضع الحقيقي بالعرض، فقال: (وليس التحديد والأصل الموضوع شيئاً واحداً، وذلك أنه ليس معنى ما هي الوحدة ومعنى أنها موجودة شيئاً واحداً) ـ يريد أن حد الوحدة وما أشبه ذلك من الحد ليس يدل من المحدود على أنه موجود فيدخل الجازم بالعَرّض. وأما الأصل الموضوع فهو قول جازم يدل على أن الشيء موجود.

قال أرسطوطاليس:

(ولما كان الشيء المعلوم بالبرهان قد يجب أن يكون مصدقاً به ومتيقناً من أجل أن لنا عليه مثل هذا القياس الذي يدعى (برهاناً)، وكان تصديقا بالبرهان من أجل تصديقنا بالمقدمات التي منها البرهان ـ فيجب من ذلك ألّا تكون معرفتنا بالشيء المعلوم بالبرهان بمقدمات البرهان: إما جميعها، وإما بعضها، على وتيرة واحدة، لكن معرفتنا بالمقدمات أكثر. وذلك أن الشيء الذي من أجله توجد الأشياء هو في باب الوجود أحق، بمنزلة محبتنا للمعلم من أجل محبتنا للصبي الذي من أجله نحب أكثر).

التفسير

لما كان قد عَرّف أن المقدمات من البراهين يجب أن تكون أعرف من النتيجة، لأن من قِبَل معرفتها يُسَار إلى العلم بالنتيجة، يريد أيضاً في هذا القول أن يعرف أنها ليست أعرف من النتيجة في حين الجهل بالنتيجة فقط بل وفي

حين العلم بها، من قِبَل أن العلم بالنتيجة إنما يحصل من قِبَل العلم بالمقدمات. وما هو السبب في وجود شيء ما فهو أحق بذلك الوجود من ذلك الشيء – مثال ذلك أن النار لما كانت السبب في كون الأشياء الحارة حارة، كانت هي أحق بالحرارة. فقوله: (ولما كان الشيء المعلوم بالبرهان قد يجب أن يكون مصدقاً به ومتيقناً من أجل أن لنا عليه مثل هذا القياس الذي يدعى برهاناً) ـ يريد: ولما كان الشيء الذي يعلم بالبرهان بعد الجهل به إنما يقع لنا التصديق اليقيني به من قبل أنه قد كان وجد عندنا عليه قياس من نوع هذا القياس الذي يسمى برهاناً. ولما وضع هذا المقدم، أتى بالتالي اللازم عنه فقال: (فيجب من ذلك أن تكون معرفتنا بالشيء المعلوم بالبرهان وبمقدمات البراهين: إما جميعها، وإما بعضها، على وتيرة واحدة، لكن معرفتنا بالمقدمات أكثر) ـ يريد: فيجب أن تكون معرفتنا بالبرهان أكثر من معرفتنا بالذي عليه البرهان لكون معرفتنا بمقدمات البرهان أكثر من معرفتنا بالذي عليه البرهان، وذلك إما جميع المقدمات وإمّا بعضها. وإنما قال: (إما كلها وأما بعضها) لأنه ليس يلزم من وضعنا أن تصديقنا بالبرهان أكثر من تصديقنا بالنتيجة – أن يكون تصديقنا بكلتا مقدمتي البرهان أكثر. فأمّا هل من شرط البرهان أن تكون كلتا مقدمتيه أعرف من النتيجة، فأمر لم يتبينّ بعد من هذا القول. ولما أتى بالتالي اللازم عن المقدم، شرع في تبيين جهة لزومه فقال: (وذلك أن الشيء الذي من أجله توجد الأشياء هو في باب الوجود أحقّ. وهذا القول مقدمة قد استعملها في هذا الموضع، أعني أن كل ما هو سبب في وجود شيء ما إمّا بحالةٍ ما، وإما بإطلاق فإن الشيء الذي هو سبب الشيء هو أحرى بذلك الوجود. فإذا أضيف إلى هذا أن المقدمات هي السبب في أن وُجِد الصدق للنتيجة، أنتج عن ذلك في الشكل الأول أن

المقدمات الأوَل أحرى من النتيجة بوجود الصدق لها. والمثال الذي ذكره إنما أتى فيه من الأمور المشهورة المشترك وقوع التصديق بها للكل ليكون أوضح في التعليم. وذلك أنه من المشهور المعترف به عند الجميع أن من يحبّ شخصاً من أجل شخصٍ ما آخر أن حبه للشخص الذي من أجله حب ذلك الشخص الآخر – أكثر. مثال ذلك، كما قال، المعلم والصبي يعني الابن، فإن الأب إنما يحب معلم الصبي الذي هو ابنه من أجل محبته للصبي. ولذلك كانت محبته للصبي أكثر.

قال أرسطوطاليس:

(فإذا كان علمنا بالنتيجة وتصديقنا وتيقننا لها إنما هو من أجل المقدمات، فتصديقنا وعلمنا وتيقننا بالمقدمات يكون أكثر، إذ كان تصديقنا بالنتيجة إنما يكون من أجلها، فإنه غير ممكن أن يكون تصديق الإنسان بالشيء الذي لا يعرفه أكثر من الشيء الذي يعرفه، ولا أن يكون في علمه أفضل من الشيء الذي يعلمه، ولو اتفق له علمه. فإن هذا قد يلزمه إن لم يتقدم الإنسان فيعلمه بالأشياء التي تعلم وتصدق بالبرهان. فواجب من الاضطرار أن تعلم المبادئ كلها أو بعضها ـ أكثر من النتيجة).

<u>التفسير</u>

لما وضع أن الأسباب التي هي علل الأشياء في باب الوجود هي أحرى بذلك الوجود من تلك الأشياء، وهو الذي يتنزل من هذا القول منزلة المقدمة الكبرى – أتى بالمقدمة الصغرى وهي أن المقدمات هي علل للنتيجة في باب وجوب التصديق بها ، فقال: (فإذا كان علمنا بالنتيجة وتصديقنا وتيقننا لها إنما هو من أجل المقدمات، فتصديقنا بالمقدمات يكون أكثر، إذ كان تصديقنا بالنتيجة إنما يكون من أجلها) ـ يريد : وإذا وضعنا أن الأسباب – التي هي

علل في باب الوجود لشيء ما – أنها أحرى بذلك الوجود من ذلك الشيء، وكان من المعروف عندنا أن علمنا بالنتيجة وتيقننا لها إنما السبب فيه تيقننا بالمقدمات ، فيجب عن هاتين المقدمتين أن يكون تصديقنا بالمقدمات أكثر. ثم إنه أكّد هذه النتيجة بمعنى كأنه حجة قائمة بنفسها فقال: (فإنه غير ممكن أن يكون تصديق الإنسان بالشيء الذي لا يعرفه اكثر من الذي يعرفه، ولا ان يكون في علمه أفضل من الشيء الذي يعلمه ولو اتفق له علمه) ـ يريد: وهذا المعنى قد يظهر، أعني كون المقدمات أكثر تصديقا عندنا من النتيجة، من قبَل أنه من الظاهر بنفسه أنه غير ممكن أن يكون تصديق الإنسان بالشيء الذي لا يعرفه أكثر من الذي يعرفه أولاً، وإن اتفقت له بعد ذلك معرفته. ولا يكون علمه له أفضل من علمه الشيء الذي يعلمه أولا، وذلك إذا اتفق له علمه أخيراً. وهذه كلها مقدمة أخرى وهي أنه ليس يمكن أن تكون معرفة المجهول لنا بالطبع في وقت من الأوقات أفضل من معرفة المعلوم لنا بالطبع ولا مساوية لها، بل معرفة المعلوم بالطبع أكثر وأفضل. ولابد من معرفة المجهول بالطبع إذا اتفق أن علمناه. وإذا أضفنا لهذه المقدمة أن المقدمات معروفة بالطبع وأولاً، والنتائج مجهولة بالطبع ومعروفة بأخرَةٍ، أنتج لنا من ذلك أن المقدمات أكثر تصديقاً عندنا من النتائج. وهذه القياسات هي على طريق الاستظهار. والأمر إما أن يكون معلوماً بنفسه، أو قريباً من المعلوم بنفسه. وقوله: (فإن هذا يلزمه إن لم يتقدم الإنسان فيعلمه بالأشياء التي تعلم وتصدق بالبرهان. يريد: فإن الجهل بالطبع إن لم يتقدم الإنسان فيعلمه بالأشياء التي تُعلم بالبرهان ويصدق به من أجلها، أي من قبل التصديق بالبرهان. ولذا لزمه الجهل حتى يعرف بغيره. فالذي لا يعرف بغيره أعرف.

قال أرسطوطاليس:

(فمن أراد أن يقتني علماً بالبرهان فإنه ليس يكفيه أن يصدق بالمبادئ وتكون عنده أعرف من الأشياء التي يصدق بها من أجلها ويعرفها بها، لكن ألا يكون يصدق بشيء من مقابلاتها، وهذه هي التي ينبني منها قياس السفسطائيين. والسبب في ذلك هو أن من رام أن يعلم شيئاً بالبرهان على الاطلاق ينبغي ألا يشوب صدقه تغير).

التفسير

لما كان كون المقدمات أعرف من النتيجة فشيء يعُم القياس الجدلي والبرهاني والخُطْبى، أعني أن يكون تصديقه بها أكثر من تصديقه بالنتائج ، يريد أن يعرف التصديق الأعرف الذي يخص المقدمات اليقينية فقال: (فمن أراد أن يقتني علماً بالبرهان) – إلى قوله: (من مقابلاتها) ـ يريد: فمن أراد أن يكتسب العلم اليقيني وأن يقتنيه ، فقد ينبغي له ألا يكتفي في المقدمات التي يقتني من قبلها العلم بالنتيجة بأن تكون أعرف في التصديق فقط، بل ويشترط مع هذا أن يكون التصديق بها أعني الأعرف الموجود فيها يعتقد فيه المصّدق به أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ولا في وقتٍ من الأوقات، وهو الذي أراد بقوله: (لكن ألا يكون يصدق بشيء من مقابلاتها) وهذا الشرط الذي اشترط في التصديق هو الذي ينفصل به التصديق اليقيني من غيره، أعني أن يعتقد فيه المصدق أن مقابله غير ممكن أصلا. وأما إذا اعتقد الإمكان، فإنه يكون إمّا جدلياً وإما بلاغياً. وقوله: (وهذه هي التي ينبنى منها قياس السفسطائيين، يعنى مقابلات الأمور الصادقة، وهي الكاذبة. فإنه إذا صدق الإنسان بالصادق، أعتقد فيه أنه لا يمكن مُقابله الذي هو الكاذب. فقد حصل له التصديق اليقيني. وأما إذا صدق به وكان عنده مقابله الذي هو الكاذب ممكناً، فبينّ أنه لم يصدق به

التصديق اليقيني. فالتصديق إذن قد يكون بالكاذب، وقد يكون بالصادق. فإذا كان بالكاذب، كان سفسطائياً. وإذا كان بالصادق، وكان مع ذلك لا يصدق بمقابله، كان يقينياً. وأما إذا كان المقابل عنده ممكناً، فإن كان الإمكان أقلياً كان جدلياً، وإن كان على السواء مع مقابله، كان بلاغياً. وهذا النوع من التصديق قد يعرض في الصادق من قِبّل المصدق بنفسه، وقد يعرض في الشيء نفسه من أجل مخالطة الكذب له. فإن كان كذبه أقلياً، كان صدقه أكثرياً وكان (معدوداً في الأقاويل الجدلية. وإن كان الكذب فيه مساوياً للصادق، كان التصديق به بلاغياً. لكن ليس يعرض هذا لطبيعة الكذب بما هو كذب، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكانت كل مقدمة جدلية كاذبة بالجزء الأقل، وكل خطبيه كاذبة بالجزء المساوي. ولذلك من قسّم، من الأدباء، المقدمات البرهانية والجدلية والخطيبة من قِبّل أنحاء الصدق والكذب فهي قسمة عَرَضية. وذلك أنهم قالوا إن المقدمات اليقينية هي التي تكون بالصادق، وسائر المقدمات فهي بالكاذب. فإن كان الكذب فيها أقلياً، كانت جدلية، وإن كان على التساوي كانت خطبيه. وإن كانت كاذبة بالكل، أو في أكثر أجزائها، كانت سفسطائية. وهذا القول هو صادق في المقدمات اليقينية. لكن ذلك شيء عَرّض لها. فإن التصديق اليقيني هي حالة في النفس تقع للمصدق في الصادق. وكذلك الظن في المقدمات السفسطائية يشبه أن تكون من قِبَل شيء عارض لها، لا من قِبَل الكذب نفسه، فإن الكاذب لا يقع به تصديق من حيث هو كاذب. وأما ما قالوا في المقدمات الجدلية والخطيبة فقول كاذب. والصادق من هذا هو شيء بالعَرّض. وقوله: (والسبب في ذلك) إلى قوله: (لا يشوب صدقه تغير) ــ يريد : والسبب في كون التصديق اليقيني يشترط فيه هذا الشرط ، أعني بذلك ألا يصدق بمقابلاتها في وقت من

الأوقات، ولا أن ينتقل عن اعتقاده في ذلك الشيء أنه من المعروف بنفسه أنه يجب أن يكون من خاصة المصدِّق بالتصديق اليقيني ألا ينتقل عن اعتقاده في وقت من الأوقات، وهو الذي أراد بقوله: (ألا يشوب صدقه تغيّر) فأما أن هذا الحدّ معروف بنفسه وجوده لليقين فبين بنفسه، إذ من خاصية التصديق اليقيني ألا يمكن فيه التغير، لأنه إن أمكن فيه التغير، والمصدق ذاكرٌ سليم الذهن ، فبينٌ أنه لم يكن عنده يقيناً. وأما متى يكون التصديق في النفس بهذه الصفة فإنه الأوائل المعروفة بنفسها. وغرضه في هذا الكتاب إنما هو إحصاء العلامات والشروط التي إذا اعتبرت في المقدمات الأول فوجدت فيها، علم أن التصديق بها هو من هذا النحو من التصديق، مثل أن تكون ذاتية، وبغير ذلك من الشروط التي يذكرها في هذا الكتاب. ولذلك ما ينبغي ألّا يعدّد منها في هذا الكتاب ألّا ما كان أعرف عندنا في المقدمات من كونها بهذا الحال الذي وصفنا. وينبغي أن يكون هذا أصلا معدّاً لما نريد أن نقوله بعد في شرح كلامه.

(3)

آراء القدماء فى العلم والبرهان

قال أرسطوطاليس:

(وقد توهم قوم أنه ليس برهان، من قبَل أنهم ظنوا أن أيّ مقدمة أخذت في البرهان يجب أن يكون عليها برهان. وقومٌ أخر أثبتوا طبيعة البرهان، سوى أنهم توهموا أن البرهان يكون على كل الأشياء. ولا واحد من هذين الرأيين صادق، ولا هو أيضاً من الأضداد. فأما الأولون فإنهم لما اعتقدوا أنه لا طريق إلى أن يُعلم الشيء إلا بالبرهان حَسبُ، وأن قطع مالا نهاية له غير ممكن، حكموا بأن البرهان غير موجود. وقالوا إن السبب في ذلك أنه غير ممكن أن تعلم أشياء متأخرة بأشياء متقدمة غير مبرهنة ولا معلومة. وحكمهم هذا صحيح صواب، وذلك أن سلوك مالا نهاية له غير ممكن).

التفسير

وقد اعتقد قوم أنه ليس يوجد برهانٌ أصلا. واعتقادهم ذلك من قِبَل أنهم ظنوا أن كل مقدمة توجد في البرهان يجب أن تُبرهن، فيمر ذلك إلى غير نهاية، وذلك مستحيل. وقومٌ أُخَر غير هؤلاء قالوا إن البرهان شيء موجود، وأن كل مقدمة يجب أن تبرهن. فهؤلاء سلّموا لأولئك أن كل مقدمة يجب أن تُبرهن ولم يروا أنه يلزم عن ذلك محال. وقوله: (ولا واحد من هذين الرأيين صادق، ولا هو من الأضداد) ـ يريد: ولا واحد من الرأيين صادق، من قِبَل أنه ليس من الأضداد التي إذا صدق أحدهما كذب الآخر. وذلك أن قوله: البرهان على كل شيء – كذبُ، وقوله أنه: لا برهان أصلا – كذبٌ. وإنما كان ذلك كذلك لأن المضادين يكذبان في المادة الممكنة، على ما تبين في (پاري ارمنياس) والصادق هو أن: بعض الأشياء عليها برهان، وبعضها ليس عليها برهان.

وقوله: فأما الأولون فإنهم لما اعتقدوا) – إلى قوله: غير موجود) ـ يريد: فأما الفريق الذين نفوا البرهان فالسبب في اعتقادهم ذلك أنهم لما اعتقدوا أنه لا يمكن أن يعلم شيء إلّا بالبرهان، واعتقدوا أن مالا نهاية له لا يمكن قطعه، حكموا بأن البرهان شيء غير موجود. وإنما كان ذلك كذلك لأنه إن وضعنا أن شيئاً يتبينّ بمقدمتين، والمقدمتان بمقدمتين، ومر الأمر على استقامةٍ إلى غير نهاية – لم يوجد قياس تام على ذلك الشيء الذي ريم انتاجه. وإذا لم يوجد قياس تامٌ عليه، فلا سبيل إلى البرهان عليه أبداً. وهذا هو الذي أراد بقوله: (وحكمهم هذا صحيح صواب، وذلك أن سلوك مالا نهاية غير ممكن). وقوله: (وقالوا: والسبب في ذلك هو أنه غير ممكن أن تعلم أشياء متأخرة بأشياء متقدمة غير مبرهنة ولا معلومة) ـ يريد: واحتجوا بأن قالوا إن السبب في امتناع ألا يوجد برهان أصلا ان البرهان هو أن يعلم فيه شيء متأخر، وهو النتيجة، بأشياء متقدمة عليه، وهو المقدمات. وإذا كان غير ممكن أن تعلم أشياء متأخرة بأشياء متقدمة، أي بمقدمات غير مبرهنة، فلا سبيل إلى أن يُعلم الشيء بالبرهان. وقوله: (وحكمهم هذا صحيح) – يعني: في المقدمة الواحدة. وذلك أنهم وضعوا مقدمتين: إحداهما صادقة، وهي أنه لا يمكن مرور مالا نهاية له ولا سلوكه، والثانية كاذبة وهي أن كل شيء يُعلم فإنما يُعلم بالبرهان.

قال أرسطوطاليس:

(وأيضاً لما كان عندهم أنه لا يمكن أن يُعلم الشيء إلا بالبرهان قالوا إن مبادئ البرهان غير معلومة. وإذا كانت مبادئ البرهان غير معلومة، فلا سبيل إلى أن يُعلم الشيء. وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن أن يعلم شيء بالبرهان، اللهم إلا أن تكون بنحو الأصل الموضوع وهو أن كانت المقدمة معلومة).

التفسير

هذا كأنه حجة أخرى حكاها عن المُبطلين لطبيعة البرهان. وذلك أنهم لما وضعوا أنه لا يُعلم شيء ألّا بالبرهان، ووضعوا أن مبادئ البرهان لا تُعْلم بالبرهان – وهو حقّ – لزم عن هاتين المقدمتين أن مبادئ البرهان غير معلومة. ولما وضعوا أيضاً أن ما يعلم بالبرهان ليس يُعلم إلّا من قِبَل العلم بمبادئه، أنتج لهم أنه لا سبيل إلى أن يعلم شيء بالبرهان اللهم إلّا أن توضع مبادئ البرهان على جهة ما توضع الأصول التي لا يُعرف بصدقها، بل تسلَّم تسليماً. وهو الذي أراد بقوله: (إلا أن يكون بنحو الأصل الموضوع)، أي إلّا أن يكون البرهان بالتواطؤ والوضع، لا بالطبع. وقوله: (وهو إن كانت المقدمة معلومة) ـ يريد: وأمثال هذه البراهين إنما تكون داخلة في جنس البراهين إن كانت المقدمة التي توضع معلومة إمّا في صناعة أخرى، وإمّا عند الذي يصادر عليها، فتحتاج هذه أيضاً إلى برهان، ويمر الأمر إلى غير نهاية كما عرض ذلك في البراهين التي ليس فيها مقدمة موضّوعة وضعاً وتُسَلّم من غير أن يقع بها التصديق.

قال أرسطوطاليس:

(وأما الآخرون فإنهم يقرّون بوجود البرهان. وذلك أنهم يقولون إن العلم إنما هو بالبرهان فقط، سوى أنهم يدّعون أنه لا مانع من كون البرهان على كل شيء. وذلك أنهم يزعمون أن البرهان قد يكون دوراً، ولبعض الأشياء ببعض).

التفسير

يقول: وأما الفرقة الثانية فإنهم يقرُّون بوجود البرهان، مع أنهم يسلّمون أن كل شيء إنما يعلم بالبرهان، وأنه لا يمكن أن يمر العلم بالمقدمات على استقامة إلى غير نهاية، لكن يرون أن المقدمات تتبرهن بالنتائج على جهة الدور.

قال أرسطوطاليس:

(وأما نحن فإنا نقول: ليس كل ما يُعلم إنما يُعلم بالبرهان، لكن ها هنا أشياء تُعلم بغير وسط ولا برهان. ووجود ذلك واضح بَينٌ، من قِبَل أنه إن كان قد يجب أن نعرف أن مقدمات البراهين والأوساط، فيجب بأن نكون عارفين بالأشياء التي لا وسط لها من غير برهان. فهذا القول يقال في هذه وعلى هذا النحو. وأيضاً فإنه ليس إنما يكون العلم بالبرهان حَسْبُ، بل قد يوجد ها هنا مبدأ للعلم وهو الذي من شأنه تصيير الحدود).

التفسير

يقول: وأما نحن فلسنا نعتقد أن كل ما يُعلم إنما يُعلم بالبرهان. وهذا الاعتقاد هو الذي من قِبَله ضل الفريقان. بل يعتقد أن ها هنا أشياء تُعْلم بنفسها من غير وسط، أي من غير برهان. ووجودها بين، من قِبّل أنه إذا وضعنا أن العلم بالبرهان يقتنى من قِبّل أن العلم بالمقدمات على ما يظهر بنفسه، ووضعنا أنه يجب أن تقف معرفتنا بالمقدمات، أي لا يمر الأمر إلى غير نهاية في حاجة المقدمات في العلم بها إلى مقدمات أخرى فواجب احتياج العلم الى مقدمات معروفه بنفسها من غير وسط بأطلاق، ولا وسط برهاني. وهذا هو الذي أراد بقول: (ووجود ذلك واضحٌ بينَ، من قبل أنه إن كان قد يجب أن نعرف أن مقدمات البراهين والأوساط تقف) ـ يريد: والتصديق بأن ها هنا أموراً معروفة بنفسها واضحٌ بينٌ من قِبَّل أنه من المعروف بنفسه أنه يجب أن يكون علمنا ومعرفتنا بمقدمات البرهان والأوساط يقف، ولا يحتاج العلم بالمقدمات إلى العلم بمقدمات أُخّر حتى يمر ذلك إلى غير نهاية. وإنما قال ذلك على جهة الاستظهار على الخصوم. فإنه من المعروف بنفسه أن ها هنا أوائل معروفة بأنفسها. وهذا أحد ما يضعه صاحب هذا العلم وضعاً، من غير أن يتكلف

بيانه. وقوله: (وأيضاً فإنه ليس إنما يكون العلم بالبرهان حسْبُ، بل قد يوجد ها هنا مبدأ للعلم وهو الذي من شأنه تصيير الحدود) ـ يريد: فإنه ليس يحصل العلم لنا بالمبدأ الذي هو البرهان فقط، بل قد يحصل لنا العلم من قِبَل مبدأ آخر، وهو العقل، الذي به يعرف المقدمات الأول. فيعنى بـ (الحدود) ها هنا: الحد الأوسط في القياس الذي مقدماته معروفة بنفسها.

قال أرسطوطاليس:

(وأما أنه غير ممكن أن يتبين أمرٌ من الأمور بالدور على الإطلاق، فيتبين مما أذكره: أما أولاً فلأن البرهان إنما يكون من الأشياء التي هي أقدم وأعرف عند الطبيعة. وغير ممكن أن تكون أشياء عند أشياء بأعيانها أكثر في باب التقدم والتأخر معًا).

<u>**التفسير**</u>

لما كان الفريق الثاني يضعون أن البرهان يكون على كل شيء، وأنه يكون دوراً، شرع في بيان فساد كون البرهان يجرى دوراً فقال إن ذلك بين بطلانه: أمّا أولاً ومن حيث هو برهان، لا من حيث هو قياس، فمن قبَل أن البرهان على ما تقدم إنما يكون من مقدماتٍ هي أقدم في الوجود وأعرف عندنا وعند الطبيعة من النتائج. فإن كان يعود البرهان دوراً، فستكون النتائج أعرف من المقدمات وأقدم عند الطبيعة. وقد كنا وضعنا أن المقدمات أعرف منها عندنا وأقدم في الطبيعة، فيكون شيء واحد متقدما على شيء واحد بالطبع ومتأخراً عنه معاً، من جهة واحدة. وكذلك يكون أعرف منه وغير أعرف. وذلك كله مستحيل. وهو الذي أراد بقوله: (وغير ممكن أن تكون أشياء بأعيانها عند أشياء

بعينها أكثر في باب التقدم والتأخر، أي في كل واحدٍ منها بالإضافة إلى صاحبه، ويتأخر معاً بنحوٍ واحد من أنحاء التقدم.

قال أرسطوطاليس:

(اللهم إلا أن يكون ذلك على وجهين اثنين: أحد الوجهين هو أن يكون بعضها متقدماً عندنا، ومتأخراً عند الطبيعة. والآخر أن يكون بعضها متأخراً عندنا ومتقدماً عند الطبيعة. سوى أن الوجه الأول هو البيان الذي من قبّل الاستقراء. فإن كان البرهان قد يكون على هذين الوجهين، لا يكون تحديد البرهان يجرى على الصواب، لكن يكون مضاعفاً، من قِبّل أن أحدهما يكون بالأشياء التي هي أقدم وأعرف عندنا، والآخر بالأشياء التي هي أقدم وأعرف عند الطبيعة وبالعلة).

التفسير

لما بَينّ أنه مستحيل أن يكون البرهان يجرى دوراً، من قبَل أنه يلزم عن ذلك أن تكون أشياء بأعيانها عند أشياء بأعيانها متقدمة متأخرة معاً من جهة واحدة، وكان قد يمكن الدور في البراهين بأن يكون أحد البرهانين يعطى السبب فقط إذا كان الوجود معروفاً وأن يكون الآخر يعطى الوجود بأمر متأخر – مثال ذلك أن يبينِ مُبينً أن القمر كريّ الشكل من قبل أن ضوءه ينمى قليلا قليلاً. ثم يعطى سبب هذا النمو من قبل كريته – استثنى من ذلك القول الكلي هذا المعنى فقال: (اللهم إلاّ أن يكون ذلك على وجهين اثنين) ـ يريد: اللهم إلّا أن يكون البيان في البرهان من وجهين مختلفين، أعني أن يُبينُّ أحدهما من الشيء الواحد غير ما يُبينّ الثاني، فتكون المقدمات تؤخذ في بيان النتيجة من وجه، وتكون النتيجة تؤخذ في بيان المقدمات من وجه، أي يعطى أحدهما في صاحبه نوعاً من العلم غير الذي يعطيه الآخر. ولما استثنى هذا المعنى، أخذ يبين ذينك

الوجهين: أن يكون بعضها متقدماً عندنا متأخراً عند الطبيعة، والآخر أن يكون بعضها متأخرا عندنا ومتقدماً عند الطبيعة. يريد: ومثال ذلك أن يكون أحد البرهانين من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة فيكون هذا النوع برهان وجودٍ. والآخر أن يكون من تلك الأمور المتقدمة عند الطبيعة على تلك الأمور المتأخرة، أي يعطى أسبابها من قبل الأمور المتقدمة إذا صار وجود المتقدمة معروفاً من وجود المتأخرة التي كانت أعرف عندنا. وأخذ في مثال معرفة الأمور المتقدمة عند الطبيعة من الأمور المتأخرة: الاستقراء. وذلك أن الاستقراء إنما يُصيِر فيه من الجزئي المركب إلى الكلي البسيط. والجزئي متقدم عندنا في المعرفة، ومتأخر في الطبيعة. والكلي بعكس ذلك. وهو الذي أراد بقوله: (سوى أن الوجه الأول هو البيان الذي من قِبَل الاستقراء) ـ يريد: سوى أن الوجه الأول هو البيان الذي يكون بالاستقراء فإنه يعطى وجود الشيء من قِبّل علته. ومن هذا النوع هي براهين الدلائل، أعني من الأمور المتقدمة عندنا إلى الأمور المتقدمة عند الطبيعة. ولما ذكر إمكان هذين الوجهين وكان كلامه إنما هو في البرهان المطلق، أعني الذي يعطى معرفة وجود الشيء وسببه معاً، وهي البراهين التي عرض بها أن يكون الأعرف فيها عندنا هو الأعراف عند الطبيعة قال: (فإن كان البرهان قد يكون على هذين الوجهين، لا يكون تحديدنا للبرهان جرى على الصواب) ـ يريد: لكن إن سلّمنا أن الدور يوجد في البراهين على هذه الجهة لا يكون ما أخذنا في تحديد البرهان صواباً وهو أنه: قياس مؤتلف من مقدمات أوائل عند الطبيعة. لكن يكون البرهان التام مضاعفاً، أعني نوعين: نوع منه من قِبّل المقدمة عند الطبيعة. ونوع منه من قِبَل المتأخرة، ويكون برهان السبب لا يعطى مع السبب الوجود، وذلك

خلاف ما قيل في حدّ البرهان. فإذن لا يمكن الدور أصلا في البرهان المطلق من حيث هو برهان مطلق وهو الذي يعطى الوجود والسبب معاً. وهذا هو الذي أراد بقوله: لكن يكون مضاعفاً – أي تكون طبيعة البراهين المطلقة مضاعفة، أي اثنين، من قبّل أن أحد نوعي البرهان يكون مؤتلفاً من الأشياء التي هي أعرف عندنا، وهي المتأخرة عند الطبيعة، وذلك خلافٌ لما وُضِع في حد البرهان. فعلى مذهب هؤلاء يبطل البرهان المطلق، إذ كانت مبادئ البرهان تحتاج عندهم إلى برهانٍ من نوعٍ واحد، وليس يمكن أن يقوم على كل شيء برهان مطلق على الدور.

قال أرسطوطاليس:

(ويلزم القائلين ببرهان الدور مع الشناعة السابقة شناعة أخرى، وهي بيان الشيء بنفسه. وبهذا الطريق يسهل بيان سائر الأشياء، ويظهر لزوم ذلك إذا وضعت ثلاثة حدود. وذلك أنه لا فرق بين أن يقال التحليل بالعكس قد يكون بأشياء كثيرة، وبين أن يقال إنه يكون بأشياء يسيرة. ولا فرق أن يقال إنه بأشياء يسيرة، وبين أن يقال إنه بشيئين. وذلك أنه متى كانت أ موجودة، كانت ب من الاضطرار موجودة. ومتى كانت هذه موجودة ف حـ موجودة. فإنه متى أ كانت موجودة، قد تكون ح موجودة. فإن كان متى كانت موجودة تكون ب من الاضطرار موجودة، وإذا كانت هذه موجودة ف أ موجودة، فإن هذا هو برهان الدور).

التفسير

لما بين أن برهان الدور ليس يمكن في البرهان المطلق من جهة ما هو برهان مطلق، وأن الدور إنما يمكن أن يقع بين برهان السبب وبرهان الوجود فقط، وأن البرهان المطلق ليس يمكن أن يقع فيه دور، لا مع نفسه ولا مع غيره من أصناف البراهين، أخذ يبين أن الدور أيضاً ليس بقياس صحيح فضلا عن

أن يكون برهاناً وهذا شيء قد بيّنه في كتاب (القياس)، ولكن أعاده ها هنا. فقوله: (وبهذا الطريق يسهل بيان سائر الأشياء)، يعنى أنه لو كان الدور صحيحاً، لما عسر على أحدٍ بيانُ شيء من الأشياء لأنه كانت تكون الأمور كلها معلومة بنفسها. ولو كان ذلك كذلك لكان البيان فضلاًّ. وقوله: (وقد يظهر لزوم ذلك إذا وضعت ثلاثة حدود) ـ يريد: وقد يظهر لزوم هذا المعنى، أعني كون بيان الدور باطلا إذا فرضنا ثلاثة حدود، وهو أقل ما يأتلف منه القياس، وهو القياس البسيط. ولما أخبر أن الفساد الذي في بيان الدور يكفى في بيان بطلانه أن يبين في قياس بسيط فقال: (وذلك أنه لا فرق بين أن يقال إن التحليل بالعكس قد يكون بأشياء كثيرة، وبين أن يقال إنه قد يكون بأشياء يسيرة. وإنما كان هذا المعنى يظهر في القياس البسيط كما يظهر في القياس المركب، لأنه لا فرق في هذا البحث بين أن نضع القياس الذي يكون على طريق التحليل إنما يكون بمقدمات كثيرة، أيّ أكثر من ثلاث، إن قال بذلك قائل، أو إنما يكون بمقدمات إما اثنتين، أو أكثر من اثنتين. وهذا هو الذي أراد بقوله: (ولا فرق بين أن يقال إنه يكون بأشياء يسيره، وبين أن يقال إنه بشيئين). وإنما قال هذا وإن كان من رأيه أن القياس البسيط إنما يكون من مقدمتين فقط، لأن هذا غير محتاج إليه في هذا الموضع، أعني أن ليس وضعه ضرورياً في فساد بيان الدور. لذلك ينبغي أن يفهم أنه أراد أن هذا المعنى يظهر ولو وضع واضعٌ أن القياس البسيط إنما يكون بمقدمة واحدة فقط. فكلما قلت المقدمات، كان الفساد الذي في بيان الدور أوضح ولما قال إنه يكفي في بيان ما نريد بيانه بأن نتمثل في ذلك بثلاثة حدود: أصغر، وأوسط، وأعظم – قال: (وذلك أنه متى كانت (أ) موجودة، كانت (ب) من الاضطرار موجودة. ومتى كانت هذه موجودة

فـ (جـ) موجودة. فإنه متى كانت (أ) موجودة، قد تكون (حـ) موجودة. وإنما كان هذا يساوي ثلاثة حدود، لأنه متى أخذ آخذٌ بدل الحدّ الأصغر (أ) وبدل الحدّ الأوسط (ب)، وبدل الطرف الأكبر (جـ)، وأنزل أنه متى كانت (أ) موجودة، كانت (ب) موجودة، أو أن كل (أ) هو (ب)، فإنه فرق بين قولنا أنه إن كانت (أ) موجودة، فإن (ب) موجودة، أو بين أن نقول إن كل (أ) هو (ب). فقوله: (متى كانت (أ) موجودة كانت (ب) موجودة لم يُرِد به مقدمة شرطية، لأنه كان يكون القول مركباً من قياسين شرطيين، وإنما أراد به مقدمة شرطية، لأنه كان يكون القول مركبا من قياسين شرطيين. وإنما أراد به مقدمة حمليه تأتلف من حدين، وهو أن كل (أ) هو (ب). وكذلك قوله: (متى كانت هذه موجودة فـ (جـ) موجودة) ـ يريد أن (كل ب هو جـ)، أي متى كان قولنا (كل أ هو ب) و(كل ب هو جـ) – فإنه يجب عن ذلك أن يكون (كل أ هو جـ). وهذا هو الذي دل عليه بقوله إنه متى كانت (أ) موجودة، قد تكون (جـ) موجودة. فلما وضع أنه يلزم عن وجود (أ) وجود (ب)، وعن وجود (ب) وجود (ج)- ان يكون كل (أ) هو (ج). . قال: فإن كان متى كانت (أ) موجودة تكون (ب)من الاضطرار موجودة، وإذا كانت هذه موجودة . (أ) موجودة، فإن هذا هو برهان الدور). وهذا القول يحتمل أن يكون أخذ (أ فيه بدل مقدمتي القياس، وأخذ (ب) بدل النتيجة. فكأنه قال: وبرهان الدور هو أن نضع متى كانت المقدمات موجودة، أن النتيجة موجودة، وأن النتيجة متى كانت موجودة، كانت المقدمات موجودة. وإنما كان هذا حقاً، لأنه قد تبين في كتاب (القياس) أنه يمكن ببرهان الدور بيان كل واحدة من المقدمتين بالنتيجة وعكس المقدمة الثانية، وأنه ليس يمكن هذا فقط، بل وبيان المعكوس. ويحتمل أن يكون أخذ (أ) بدل الحد الأصغر، و(ب) بدل الأوسط،

وج بدل الكبير، وأخرج المقدمات مخرج الشرط ليبين من ذلك بطلان قياس الدور نفسه، فكأنه قال: وبيان الدور هو أن يبين أنه إن كانت(أ) موجودة أن (ب) موجودة، وأن (ب) إن كانت موجودة أن (جـ) موجودة. ثم يقول: إن كانت (ج) موجودة فـ (ب) موجودة. وإن كانت (ب) موجودة فـ (أ) موجودة. فيكون قد بين وجود (ج) بوجود (أ)، ووجود (أ) بوجود (حـ). وبالجملة، فإن ما يعرض من الدور في القياس الحملي هو بعينه يعرض في الشرطي بنفسه، وفي الحملي هو مما يحتاج إلى بيان. وأرسطو إذا تكلم في شيء فبودّه ألا يتكلف في بيان ذلك الشيء ما يبين في غير ذلك الموضع. فلذلك كان هذا التأويل الثاني عندي ممكناً، وكلا التأويلين صحيح وتقتضيه ألفاظه. وكثيراً ما يعتمد أرسطو في أقواله هذا النحو من المخاطبة ليكون من فهم منهما أيما فهم فقد حصل الكفاية. وخَيْر النظر من أمكنه أن يفهم منهما الأمرين جميعاً. ولما أخبر على أي صفةٍ يقع بيان الدور، أخذ يخبر بالمحال الذي يلزم هذا البيان.

قال أرسطوطاليس:

(فلتوضع أ التي عليها جـ. فالقول بأنه إذا كانت ب موجودة تكون أ موجودة هو القول بعينه بأن حـ موجودة. وهذا هو أن يقال: متى كانت أ موجودة ف جـ موجودة، وج و أ هما شيء واحد بعينه. فقد يلزم القائلين إذن بأن البرهان يكون دوراً ألا يقولوا أشياء أُخَر غير أنه متى كانت أ موجودة، فـ أ تكون موجودة. وعلى هذا القياس قد يسهل أن يبين كل شيء).

التفسير

يقول: وإذا كان تأليف برهان الدور هو أنه متى كانت (أ) موجودة ف (ب) موجودة، ومتى كانت (ب) موجودة فـ (أ) موجودة – فقد يأتلف من هاتين المقدمتين إذا رُتبت ترتيب الثلاثة حدود المتقدمة، أعني قولنا: إن كانت (أ)

موجودة، ف (ب) موجودة، وإن كانت (ب) موجودة، ف (أ) موجودة، وأخذنا بدل (أ) (ج) أن يكون إذا وضعت (أ) موجودة فهي موجودة. فإنه يأتلف القياس هكذا: إن كانت (أ) موجودة فـ (ب) موجودة. وإن كانت (ب) موجودة فـ (جـ) موجودة. فيلزم من ذلك أن (أ) إن كانت موجودة فـ (أ) موجودة.

قال أرسطوطاليس:

(وأيضاً فإن هذا لا يمكن أن يتم إلّا في الأشياء التي يلزم بعضها بعضاً، بمنزلة الخواص والحدود. وقد تبين أنه متى وُضع شيء واحد، لا يلزم ضرورة أن آخر موجود ولا في وقت من الأوقات. وأعني بقولي أنه لا عندما يوضع حد واحد، ولا أيضاً عندما يوضع وضع واحد فيلزم على طريق القياس شيء آخر لكن أقل ما يكون من وضعين أوّلين متى أردنا أن نقيس. فإن كانت أ لازمة لـ ب، جـ، وكان هذان لازمين بعضهما بعضاً ولازمين للألف، فعلى هذا النحو قد يمكن تبيين البعض من بعض مع جميع الأشياء التي صودر عليها في الشكل الأول، على ما تبين في الأوائل في القياس. وقد تبين أيضاً في الشكلين الآخرين إما ألا يكون قياس، وإمّا لا يكون على الأشياء المأخوذة).

<u>التفسير</u>

لما كان أولئك يرون أن برهان الدور يكون على كل شيء – يريد أن يبين أيضاً أن هذا ليس بصادق لو سلّمنا لهم أن بيان الدور ينتفع به فقال: (وأيضاً فإن هذا لا يمكن أن يتم إلّا في الأشياء التي يلزم بعضها بعضاً، بمنزلة الخواص والحدود) ـ يريد: لو سلمنا لهم أن برهان الدور مما ينتفع به، لم يصحّ قولهم إنه يتفق في كل شيء أن يبرهن عليه دوراً. وذلك أن برهان الدور لا يمكن أن يتأتى إلاّ في المقدمات المنعكسة، وهي المقدمات التي تكون محمولاتها خواص أو حدوداً. ثم أتى بالسبب الذي من قبله احتاج البيان بالدور إلى عكس إحدى مقدمات القياس، وهو كون القياس لا يكون من مقدمة واحدة، بل من

مقدمتين، أقل ذلك، فقال: (وقد تبين أنه متى وضع شيء واحد لا يلزم ضرورة أن آخر موجود ولا في وقت من الأوقات) – يعنى أنه ليس يلزم عن مقدمة واحدة معلومة بالطبع معرفة نتيجة مجهولة بالطبع، لا دائماً ولا في وقت من الأوقات. وقوله: (وأعني بقولي إنه لا عندما يوضع حدّ واحد، ولا عندما يوضع وضع واحد ـ يريد: أنه لا تلزم نتيجةً مجهولة عن وضع شيء واحد بالطبع، سواء كان ذلك الواحد حدّاً أي جزء مقدمة، أو كان مقدمة. وإنما اشترط فيه أن يكون لازماً على طريق القياس، لأنه قد تلزم مقدمة لمقدمة واحدة. لكن ليس يتفق أن تكون إحداهما معلومة، والأخرى مجهولة، حتى يكون لزوم المجهول فيها عن المعلوم على جهة ما يلزم الشيء على طريق القياس. وقوله: (لكن أقل ما يكون من وضعين أولين) – يعنى مقدمتين اثنتين. وهذا شيء قد بيّنه في كتاب (القياس). وقد لخصنا نحن ذلك في ذلك الكتاب. ولما وضع أن كل قياس إنما يكون من مقدمتين، وجب أن يكون مستعمل الدور في القياس ليس له وجه في تصحيح مقدمتي القياس بالنتيجة، إلّا أن يأخذ النتيجة نفسها، وعكس المقدمة الواحدة في تبيين الثانية. ثم يأخذ النتيجة أيضاً وعكس الثانية في تبيين المقدمة الأولى. وكان ذلك لا يصحّ إلّا في المقدمات المنعكسة. لازمين بعضهما بعضاً ولازمين للألف، فعلى هذا النحو قد يمكن تبيين البعض من البعض) ـ يريد أن قياس الدور إنما يمكن إذا كان الحد الأكبر، الذي هو أ مثلاً، لازماً عن الأوسط الذي هوب، والأوسط لازماً عن الأصغر الذي هوجـ، وكانت هذه الحدود الثلاثة منعكسة أيضاً، أي يلزم عن «أ: ب»، وعن «ب: أ». وقوله: (مع جميع الأشياء التي صودر عليها في الشكل الأول) – يعني: ذلك أن المستعمل للدور يحتاج، مع تبيين المقدمتين، إلى تبيين عكسهما، وهو الذي أراد بقوله: (مع جميع التي

صودر عليها في الشكل) يعني المعكوسات، وإنما قال: (في الشكل الأول) لأنه لا يمكن بيان الدور في مقدمتى القياس جميعاً وعلى كل ما يصادر عليه في بيان مقدمتي القياس، إلّا إذا كان القياس في الشكل الأول . وذلك أيضاً إذا كان موجباً. لذلك قال: (وقد تبينّ أيضاً في الشكلين الآخرين إما ألا يكون قياس، وإمّا ألا يكون على جميع الأشياء المأخوذة) ـ يريد: وقد تبينّ من أمر الشكلين الآخرين، أعني الثاني والثالث، أنه إمّا ألا يتأتى فيه قياس دائر، وإما أنه لا يمكن أن تبين به كلتا المقدمتين المأخوذة فيه، لأن النتيجة في الشكل الثاني لما كانت سالبة لم تنتج شيئاً إذا قرنت إليها المقدمة السالبة. وإذا كانت الصغرى في الشكل الثاني هي السالبة وقُرن إليها المقدمة الموجبة، كان التأليف منتجاً، لكن لغير المطلوب لأن الصغرى تصير سالبة في الشكل أول وقد تبين أن هذا منتج لكن لغير المطلوب، وهو الذي أراد بقوله: (وإما ألا يكون على الأشياء المأخوذة) ـ يريد: وإما ألا يكون قياس على الشيء المفروض أي المطلوب.

قال أرسطوطاليس:

(وأما الأشياء التي لا تنعكس في الحمل فلا سبيل إلى أن تبين دوراً. وذلك لما كانت أمثال هذه البراهين يسيره، ويبين ويظهر أن القول بأن البرهان يكون من البعض على البعض، وإن من قال ـ من قِبَل هذا ـ قد يمكن برهان على كل شيء ـ فهو قول باطل غير ممكن).

التفسير

يقول: ولما كانت الأشياء التي لا تنعكس في الحمل لا سبيل إلى أن تبين دوراً، فإن سلّمنا أن البراهين تكون دوراً فليس تقوم البراهين على هذا إلاّ في أشياء يسيرة. ويبين ويظهر من هذا إن سلّمنا أن الدور برهان أنه يكون من

البعض على بعضٍ، وذلك في بعض الأشياء، لا في كلها. وإن قال إنه قد يمكن برهان دائر على كل شيء فهو باطل وغير ممكن.

(4)

تعريف قولنا «على الكل» و«بالذات» و«كُلى»

قال أرسطوطاليس:

(ومن البين أن المطالب التي تُعلم علماً محققاً غير ممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، فمن الاضطرار أن تكون هذه إنما تُعلم بالبرهان، من أجل أن البرهان الذي يوقف به على الشيء على التحقيق هو ضروري، لأنه بالعلة غير مستحيل ولا متغير. وإذا كان بهذه الصفة، فمقدماته ضرورية غير مستحيلة ولا متغيرة. فيجب إذن أن ينظر في الخواص والشروط التي بها تكون مقدمات البرهان ضرورية. ثم يتبع ذلك النظر في المطالب البرهانية).

التفسير

لما كان قد تبين من حدّ البرهان أن مقدماته فينبغي أن تكون علّة للنتيجة وصادقة وأعرف عند الطبيعة من النتيجة، وغير ذوات أوساط، وضرورية – عاد ها هنا إلى استيفاء القول في خواص المقدمات اليقينية. وجعل ابتداء الفحص عن ذلك بأن بين أنه يجب أن تكون ضرورية، إذ كان هو أملك الصفات بها، وهي الصفة التي تتنزل من سائر صفات المقدمات منزلة الاسطقس فقال: (ومن البين أن المطالب التي تعلم علماً محققاً غير ممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه) ـ يريد: ولما كان من الظاهر بنفسه أن المطالب التي تعلم علماً تاماً غير ممكن أن تكون في وقت من الأوقات بخلاف ما هي عليه، بل تكون ضرورية. وذلك أنه إن لم تكن ضرورية لم يكن يقترن إلى العلم بوجودها أنها غير ممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه وهي الشريطة التي ينفصل بها اليقين من غير اليقين. ولما وضع أن المطالب يجب أن تكون ضرورية، قال: (ومن الاضطرار أن تكون هذه إنما تعلم بالبرهان) ـ يريد: ومن المعروف أيضاً بنفسه أن هذا

العلم إنما يحصل في المطالب، أعني العلم الضروري، وهو أن يُعتقد فيها أنها لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي ولا في وقت من الأوقات من قِبّل البرهان. فيجب أن يكون البرهان بهذه الصفة، أعني ضرورياً. وإنما يكون كذلك من قِبَل أن مقدماته تكون ولا بدّ ضرورية. ثم أق بالسبب الذي من قِبّله كان العلم بالمطالب من قبَل البرهان ضرورياً، فقال: (من أجل أن البرهان الذي يوقف به على الشيء على التحقيق هو ضروري، لأنه بالعلة غير مستحيل ولا متغير) ـ يريد: وإنما كان العلم بالمطلوب ضرورياً من قِبَل البرهان، لأن البرهان يكون على الشيء بعلته. وعلة الشيء ضرورية له، أي أن الشيء لا يمكن أن يوجد، ولا في وقت ما، دون علّته. فلما كان البرهان بالعلة، صار العلم المستفاد من قِبّله غير مستحيل ولا متغير. ولما قرر أن مقدمات البرهان واجب أن تكون ضرورية، أخذ يطلب الخواص والشروط التي بها تكون ضرورية ويوقف منها على أنها ضرورية، لأن من هذه الخواص والصفات يمكن أن يعرف الضروري من غير الضروري، إذ كانت أعرف عندنا من الضروري، وكانت خاصة به، فقال: (فيجب أن ننظر في الخواص والشروط التي بها تكون مقدمات البرهان ضرورية. ثم يتبع ذلك النظر في المطالب البرهانية.

قال أرسطوطاليس:

(وأولا ينبغي أن نشرع في أن نبينّ ما معنى قولنا: (على الكل) و(بالذات) وما معنى قولنا: (كلي). فأمّا معنى قولنا: (على الكل) فهو متى لم يكن المحمول موجوداً لبعض الموضوع، ولبعضه ليس بموجود، ومتى لم يكن أيضاً المحمول موجوداً لبعض الموضوع في وقتٍ ما، وفي وقت آخر لا بمنزلة ما نحكم بـ (الحيوان) على كل إنسان. فأيّ شخص حكمنا عليه بأنه إنسان فكان حكمنا صادقاً، فإن حكمنا عليه بأنه حيوان: صادق، فإن كان أحدها الآن

صادقاً، فالآخر صادق. وكذلك النقطة في كل خط. والسبب الذي من أجله يُحتاج أن يجتمع في المقول على الكل هذان الشرطان هو أن للمعاند أن يعاند الحكم بأنه على الكل، بأن يرى واحداً من الموضوعات ذلك المحمول غير موجود له، أو يرى أن ذلك المحمول غير موجودٍ لواحد من الموضوعات في وقت ما).

التفسير

لما كان غرضه أن يبين الخواص التي تخص المقدمات الضرورية، وكانت ثلاثة: أحدها: أن يكون الحمل فيها على الكل. والثاني: أن يكون الحمل بالذات. والثالث: أن يكون الحمل كلياً، ذكر أولاً أنه ينبغي أن نشرح ما تدل عليه الأسماء. ثم بينٌ وجوب وجودها في المقدمات البرهانية. فقوله: (وأولاً ينبغي أن نشرع في أن نبينّ ما معنى قولنا (على الكل) و (بالذات) وما معنى (كلي) ـ يريد: ولما كانت الخواص التي تخص المقدمات الضرورية أن يكون الحمل فيها على الكل وبالذات، وبالحمل الذي يخص في هذا الكتاب بالحمل الكلي، فقد ينبغي أن نشرع أولا في شرح ما تدل عليه هذه الأسماء. ثم بعد ذلك يتبين أن المقدمات البرهانية ينبغي أن تكون بهذه الصفات الثلاث. وقوله: (فأما معنى (على الكل) فهو متى لم يكن المحمول موجوداً لبعض الموضوع ولبعضه ليس موجوداً، ومتى لم يكن المحمول موجوداً لبعض الموضوع في وقت ما، وفي وقت آخر لا) ـ يريد: ومعنى ما يحمل على الكل أن يكون المحمول موجوداً لكل الموضوع لا لبعضه، وفي كل الزمان لا في وقت دون وقت، لا لكله ولا لبعضه. وبينّ أن الحمل الضروري ينبغي أن يكون بهاتين الصفتين. وقوله: (منزلة ما نحكم بالحيوان على كل إنسان فأي شخص حكمنا عليه بانه إنسان فكان حكمنا صادقاً، فإن حكمنا عليه بأنه حيوان: صادق) ـ يريد: ومثال الحكم الكلي حكمنا على كل إنسان أنه حيوان، فإن معنى الكلية فيه هو أن كل شخص

حكمنا عليه بانه إنسان فكان حكماً صادقاً، فإن حكمنا عليه بأنه حيوان: صادق، أي كلما يوصف بأنه إنسان يكون ذلك الوصف صادقاً فإن حكمنا عليه بأنه حيوان هو صادق ولا بد، وذلك في كل زمان. وقوله: (فإن كان أحدهما الآن صادقاً فالآخر صادق) – يريد: أنه متى حكم على شيء بأنه انسان ووضع هذا صادقاً، فإن الحكم عليه بأنه حيوان يكون صادقاً ولا بد في كل وقت. وقوله: (وكذلك النقطة) ـ يريد: وكذلك الحكم بأن كل خطٍ فنهايتاه نقطتان. ولما أخبر أن هذين الشرطين هما شرطا الحمل على الكل، أتى بالحجة على ذلك فقال: (والسبب الذي من أجله يحتاج أن يجتمع في المقول على الكل هذان الشرطان هو أن لمعاندٍ أن يعاند الحكم بأنه ليس على الكل بأن يرى واحداً من الموضوعات ذلك المحمول غير موجود له، أو يُرى أن ذلك المحمول غير موجود لواحد من الموضوعات في وقت ما). يريد: والحجة التي من قِبْلها يقف المرء على أنه يجب أن يجتمع في المقول على الكل هذان الشرطان أن المعاند إنما يعاند الحمل على الكل بفقد أحد هذين الشرطين، وذلك إما بأن يتبين أن ذلك المحمول غير موجود في واحد من الموضوعات، أو يبينّ أن المحمول غير موجود لواحد من موضوعاته في وقت ما، أو لجميع موضوعاته.

قال أرسطوطاليس:

(ويقال "بالذات" على جميع المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات، بمنزلة الخط في حد المثلث، والنقطة مأخوذة في الخط لأنها ذاتي في حدّ الخط، فإن هذين هما ذاتيان للخط وللمثلث، وبالجملة سائر الأشياء المأخوذة في حدّ كل محدود، وذلك أن جوهرهما إنما هو من هذه الأشياء).

<u>التفسير</u>

لما كان (بالذات) يقال على وجوهٍ ثلاثة، ابتدأ بأولها فقال: (ويقال "بالذات" على جميع المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات بمنزلة الخط في حدّ المثلث، والنقطة مأخوذة في الخط لأنها ذاتية في حدّ الخط) ـ يريد: وأحدُ ما يقال عليه أنه محمولات بالذات هو أن يكون المحمول يؤخذ في حد الموضوع إمّا على أنه حدّ تامّ له، أو جزء حدّ، بمنزلة أخذ الخط في حد المثلث. وذلك أن حدّ المثلث هو الذي تحيط به ثلاثة خطوط. فالخط، من حدّ المثلث، يجرى مجرى جزءِ الفصل، وبمنزلة النقطة المأخوذة في حدّ الخط.، وذلك أن الخط قد يحدّ بأنه الذي نهايتاه نقطتان، كما أن السطح يجدّ بأنه الذي نهايته خط أو خطوط، والجسم هو الذي نهايته سطح أو سطوح، فتتنزل النقطة من الخط منزلة جزءِ الفصل، لأن الفصل له إنما يتم من العدد والنقطة، أعني كون النقطة اثنتين. – وقوله: (لأنها ذاتية في حد الخط) – يعنى أن النقطة إنما أخذت في حد الخط لكونها ذاتية له. وكذلك الخط إنما أخذ في حد المثلث لأنه ذاتي له. وهذا هو الذي أراد بقوله: (فإن هذين هما ذاتيان للخط وللمثلث – يعنى: النقطة للخط، والخط للمثلث. وهذا المحمول هو إمّا حدّ تام، وإمّا جزء حدّ. وذلك إمّا فصل، وإمّا جنس، وإمّا جزء فصل أو جنس.

قال أرسطوطاليس:

(ويقال بالذات أيضاً على جميع المحمولات المأخوذة موضوعاتها في حدودها، بمنزلة: الاستقامة والانحناء الموجودين في الخط، والفرد والزوج الموجودين في العدد، والأول والمركب والمتساوي الأضلاع والمختلف الطول وجميع هذه قد تؤخذ موضوعاتها في حدودها بمنزلة الخط في حد الاستقامة والانحناء، والعدد في حد الفرد والزوج وغير ذلك مما ذكر في جميع هذه تقال بالذات من قِبَل انطواء موضوعاتها في حدودها).

التفسير

لما كانت المحمولات الذاتية تقال على نوعين: أحدهما أن تكون المحمولات مأخوذة في حد الموضوعات، وهذه المحمولات قد تكون في مقولة الجوهر، وفي كل واحدة من سائر المقولات – أخذ يذكر الصنف الثاني من المحمولات الذاتية، وهو عكس هذا، أعني أن تكون الموضوعات داخلة في حدود المحمولات، والمحمولات في هذا الصنف لا تكون إلّا أعراضاً، ولذلك تخصّ هذه بالأعراض الذاتية. وأما الموضوعات فقد تكون في مقولة الجوهر، وقد تكون في سائر المقولات. وهي صنفان: إما أن يؤخذ في حدّها الموضوع نفسه، وإما جنسه، أو جنس جنسه، مالم يتعدَّ ذلك الجنس المنظور فيه، أعني جنس الصناعة التي فيها ذلك العَرّض الذاتي والمأخوذ ها هنا هو جارٍ مجرى الفصل. وقد يظن أنه ليس من شرط الجنس المأخوذ في حد المحمول ألّا يكون متعدياً جنس الصناعة، أعني ألا يكون جنس جنسها، وهو الذي يذهب إليه أبو نصر، فإنه يقول في كتابه إن الأعراض الذاتية: منها ما هي أُوّل، وهي التي ينقسم بها جنس تلك الصناعة، ومنها غير أُوَل وهي التي ينقسم بها جنس جيس تلك الصناعة. وهو غَلطً بينّ، لأنه إذا كانت الأعراض الذاتية بعضها مما يؤخذ في حدها جنسُ جنس الصناعة، فيمكن أن يكون منها ما يؤخذ في حده جنس جنس الجنس، إلى الجنس العالي. وذلك أنه لا فرق بين جنسٍ جنس الصناعة، أو جنس الجنسِ ما ترقى ذلك صاعداً في كون جميعها خارجة عن جنس الصناعة. فإن جعلت الذاتية، أو بعضها، بهذه الصفة، اختلطت الصنائع، وكانت الذاتية مشتركة لأكثر من صناعة واحدة. وإذا اشتركت الأشياء الذاتية في جواهرها، فتكون الموجودات المتباينة من طبيعة واحدة. وذلك غاية الشُّنعة والاستحالة.

وإنما يتشكك في هذا الجنس من المقدمات العامة التي يظن أنها مشتركة لأكثر من صناعة واحدة، مثل المقدمة القائلة: الأشياء المساوية لشيء واحد فهي متساوية. وكذلك القائلة إن: المتناسبة إذا بُدِّلت تكون متناسبة. فإنه قد يظن بهذه أنها تشمل أكثر من جنس واحد، إذ كانت تصدق على الكمية المتصلة والمنفصلة. ولكن سيبين كيف الأمر في هذه عندما يتشكك أرسطو على كون المقدمات الذاتية خاصة بالجنس بهذه المقدمات. فقوله: (المأخوذة موضوعاتها في حدودها) ينبغي أن يفهم الموضوعات أنفسها أو أجناس الموضوعات أو أجناس أجناسها المأخوذة في حد ذلك العرض ومقابله، ما لم يتعد بذلك جنس الصناعة. وقوله: (بمنزلة الانحناء والاستقامة الموجودين في الخط) – يعنى أن مثال الأعراض الذاتية للجنس وجود الانحناء والاستقامة في الخط. وذلك أن كل خط فإما أن يكون منحنياً، أو مستقيماً، أو مستديراً. وكذلك الزوج والفرد في ذلك، وذلك أن كل عددٍ لا يخلو أن يكون زوجاً أو فرداً. وكذلك العدد الأول، والمركب. وذلك أن كل عدد لا يخلو أن يكون أولاً، أو مركباً. ويعنى بالأول ما لم يقم من ضرب عدد في عدد، وبالمركب: ما قام من ضرب عدد في عدد. وكذلك تساوى الأضلاع واختلافها: أعراض ذاتية في ذوات الأضلاع، وذلك أن كل ذي ضلع فهو إما متساوي الأضلاع، وإما مختلفها. وقوله: (وجميع هذه تؤخذ موضوعاتها في حدودها) يعنى بالموضوعات ها هنا: الجنس الذي ينقسم بهذه الأعراض المتقابلة قسمة أولى، وهو جنس الموضوعات التي تحمل عليها هذه الأعراض حملا كلياً. ولم يأتِ بمثال من الأعراض التي تؤخذ موضوعاتها أنفسها في حدودها، وهي الخواص، مثل الضحك للإنسان، والصهيل للفرس، لبيانها.

قال أرسطوطاليس:

(والمحمولات التي ليست ولا على واحدٍ من هذين الضربين فهي محمولات عرضية، بمنزلة الموسيقى والبياض للحيوان).

التفسير

لما أخبر أن المحمولات الذاتية صنفان: إما محمول في جوهر الموضوع، وإما محمول جوهرُهُ الموضوع فهو بينَ أنه إذا سلّمنا صحة هذه القسمة، فإن ما عدا هذه من المحمولات هي عرضية، إذ كان من المعلوم بنفسه في هذه الصناعة أن المحمولات صنفان: محمول ذاتي، وعَرَضي. لكن قد يظن أن ها هنا أموراً ذاتية منسوبة إلى الشيء وليس تؤخذ في حده، وهي أكثر الأسباب الفاعلة، فإن كل الأسباب ليست تؤخذ في الحدود، ولذلك ما جعلها أرسطو صنفاً ثالثاً مما بالذات. وقال بعد ذلك: (والمستعمل من أصناف ما بالذات في البرهان صنفان) – فلنرجىء الجواب عن هذا إلى شرح الموضع الذي ذكر فيه هذا، ونبحث ها هنا عن الشك الثاني وهو: كيف أغفل الصنف الثالث من المحمولات الذاتية، وهي التي يؤخذ كل واحدٍ منهما في حدّ صاحبه؟ فنقول: إن قصده ها هنا إنما هو أن يعطى الأحوال والسّبارات التي ينتفع باستعمالها في أكثر الأشياء الموجودة، وهي الأشياء التي توجد لها الحدود بالحقيقة، لأن الحدود إنما توجد للمركبات الموجودة الوجود التام. وأما الأمور البسيطة والناقصة الوجود، أعني التي وجودها قريب من أن يكون في الذهن، مثل الأمور المضافة، فليس توجد لها الحدود بالحقيقة. لأنه لو كان ذلك كذلك، لكان البيان فيها دوراً. ولذلك ليس أحد المضافين علةً لصاحبه على الجهة التي تكون الأسباب عللاً لمسبباتها. وهذا شيء قد صرح به أرسطو في كتاب (المقولات). فالجواب الذي يجاوب به

ها هنا عن الأشياء التي ليست لها حدود هو الذي يجاب به عن الأشياء التي حدودها ناقصة. وهذا شيء قد صرح به المفسرون في غير ما موضع، وصرّح به أرسطو، أعني أن القوانين المعطاة ها هنا هي أكثرية. وتلك هي القوانين الذاتية في هذه الصناعة وأما الأحوال التي تخصّ جنساً واحداً من الموجودات، فيشبه ألا تكون صناعية، إذ كان الصناعي هو القانون الكلي الذي يشتمل على أكثر من جنس واحد. وإذا تقرر هذا، فمعنى قوله: (والمحمولات التي ليست ولا على واحد من هذين الضربين فهي محمولات عرضية) أي أن المحمولات التي ليست على واحد من هذين الضربين فهي في الأكثر محمولات عَرّضية. وقوله في المحمولات العرضية إنها بمنزلة الموسيقى للحيوان والبياض للحيوان، وذلك أن الحيوان ليس ينقسم إلى ما هو أبيض وإلى ما ليس بأبيض، وإنما ينقسم بذلك ذو اللون بما هو لون. وكذلك الموسيقى ليس ينقسم بها الحيوان، وإنما ينقسم بها الإنسان فهي ذاتية له.

قال أرسطوطاليس:

(ويقال بالذات لجميع أشخاص الجواهر الْأوَل، بمنزلة الذي يمشى: فإن معنى المشيء غير معنى الذي يحمل له المشيء، وبمنزلة الأبيض. فالجواهر، وكل ما قصدنا نحوه بالإشارة، والذي ليس وجوده في شيء ولا يقال على شيءٍ موضوعٍ هو بالذات. فأما التي وجودها في شيء فهي أعراض).

التفسير

لما كان قصده أن يحصى أصناف الوجوه التي يقال عليها (بالذات)، وكان قد ذكر من ذلك الصنفين الخاصين بمقدمات البراهين، ذكر من ذلك أيضاً صنفاً ثالثاً ليس على أنه شيء ينتفع به في مقدمات البراهين، بل على جهة ما

يجب على المعلم بالاسم المشترك أن يقسم الاسم المشترك إلى جميع معانيه، ويرشد إلى المعنى الذي قصد منها. فقوله: (ويقال بالذات لجميع أشخاص الجوهر) يريد أن جميع أشخاص الجوهر يقال في كل واحدٍ منها إنه موجود بذاته، بمعنى أنه ليس وجوده بغيره. وهذا المعنى يقابله (الموجود بغيره) وهو العّرَض. وقوله: (بمنزلة الذي يمشي فإن معنى المشي غيرُ معنى الذي يحمل المشي، وبمنزلة الأبيض) ـ يريد أن هذه الأشخاص مثل شخص الماشي، لا شخص المشى الموجود في الماشي، فإن معنى المشي مباين لمعنى الذي يحمل المشي، إذ كان الماشي موجوداً لا في غيره، والمشي موجود في غيره، أي في الماشي. وقوله: (بمنزلة الأبيض) ـ يريد: الحامل للبياض، فإن الحامل له هو شخص الجوهر. ولما أخبر أن أحد المعاني التي يقال عليها (موجودة بذاتها) هي أشخاص الجوهر، وبين بالتمثيل الفرق بينها وبين أشخاص الأعراض – أخذ يحدّد أشخاص الجواهر فقال: (وكل ما قصدنا نحوه بالإشارة والذي ليس وجوده في شيء ولا يقال على شيء موضوع هو بالذات) ـ يريد: وهذه الأشخاص هي التي يقصد نحوها بالإشارة، من جهة أنه ليس وجودها في شيء كأشخاص الأعراض، ولا تحمل على موضوع بالذات، أي على المجرى الطبيعي. وهذا هو الذي قيل في رسم شخص الجوهر من أنه لا يعرف من شيء ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته، أي ليس يحمل على شيء: لا حملاً يعرف جوهره، ولا حملا لا يعرف جوهره.

قال أرسطوطاليس:

(ويقال بالذات لسائر المعلولات اللازمة لعللها من الاضطرار. فإن المعلولات التي ليست لازمة لعللها من الاضطرار لا يقال إنها بالذات، لكن

بالعَرَض، بمنزلة حدوث البرق عند مشي الماشي، فإن مشيه ليس هو علة لحدوث البرق، لكن عَرَض واتفق عند مشيه أن حدث البرق. فأما المعلولات اللازمة لعللها من الاضطرار، فإنه يقال (بالذات)، بمنزلة الموت التابع لذبح الإنسان من الاضطرار، فإن هذا المعلول يقال له بالذات من قبَل أنه لازم للعلة التي هي الذبح من الاضطرار. وليس الموت يعرض باتفاقٍ عن الذبح).

<u>التفسير</u>

الظاهر من هذا أنه معنى رابع من المعاني التي يقال عليها (ما بالذات). وقد يظن أنه راجع إلى أحد المعنيين المتقدمين، إذ كان مقابله ما بالعرض. وكل شيء ينسب إلى شيء، أو يحمل عليه أيّ حمل كان فهو: إما بالذات، وإمّا بالعرض. وإذا تؤمّل الأمر فيه، ظهر أنه معنى رابع. ذلك أن المحمولات التي تؤخذ في حدود الموضوعات هي الأسباب الموجودة في الشيء، لا الأسباب الخارجة عن الشيء. والسبب الّفاعل ليس من الأسباب الموجودة في الشيء. فلذلك وإن كان نسب المفعول إليه بالذات، فليس مأخوذاً في حدّ المفعول إلا بالعرض. ولهذا جعله صنفاً رابعاً. وأمّا هل يُعدُّ هذا الصنف من الحمل في البراهين المطلقة ففيه فحص، وذلك أنه يعسر تبيين وجود الشيء من قِبَل فاعله. فإن الفاعل إذا وُضع موجوداً لم يلزم عنه وجود المفعول. وكذلك يَقلّ تبيين الأعراض الموجودة في الشيء من قبل سببه الفاعل. فهذا الحمل إن دخل في أصناف الحمل البرهاني، فإنما يدخل في الدلائل، أو في براهين الأسباب، لا في البراهين المطلقة التي هي حدود بالقوة. ولهذا لم يعدّه أرسطو في المحمولات البرهانية. وكلامه في الفصل الذي كتبناه مفهومٌ بنفسه.

قال أرسطوطاليس:

(والمستعمل من أصناف ما بالذات في البرهان صنفان: المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات، والمحمولات المأخوذة موضوعاتها في حدودها. وهذه أيضاً هي ضرورية وذاتية، من قبَل أن وجودها لموضوعاتها من الاضطرار. وكل واحدٍ من المتقابلين في الخط: إما الاستقامة وإما الانحناء، وفي العدد: إما الفرد وإما الزوج. وذلك أن تقابل هذين في الطبيعة القابلة لهما إما تقابل عدم وملكة، وإما تقابل إيجاب وسلب. فإن العدد متى عدم معنى الفرد، فالزوج حاصل له. ومتى لم يكن الايجاب، فالسلب من الاضطرار. فهذه هي بالذات من الاضطرار. فقد لخصنا معنى قولنا (بالذات) و(على الكل).

التفسير

قوله: (والمستعمل من أصناف ما بالذات في البرهان صنفان) – يعنى بالبرهان: البرهان المطلق، لا جميع أصناف البراهين. فإن النسبة التي بين السبب الفاعل قد تدخل في الدلائل، وقد تدخل في براهين الأسباب فقط. ولذلك من ظن أن المحمولات في كل برهان هو أحد صنفي هذا الحمل – كما يعطى ظاهر كلام أبي نصر في كتابه – فهو غالط. وذلك أن الأسباب التي خارج الشيء ليس تدخل في حدود الأشياء إلا بالعَرْض، أعني إذا اتفق أن يكون السبب الفاعل موجوداً في الشيء، لا مفارقاً له، مثل قيام الأرض في الكسوف بين الشمس والقمر، فإنه سبب فاعل وموجود مع الكسوف نفسه. وكذلك الغاية ليس تدخل في الحدّ إلا إذا جُهل الفصل فتقام مقامه. وبالجملة من يضع أن كل واحدٍ من الأسباب الأربعة تؤخذ حدوداً في البراهين المطلقة، ويضع أن جميع أصناف الحمل البرهاني هو صنفان: أَخْذُ المحمولات في حدود الموضوعات، وأَخْذُ الموضوعات في حدود المحمولات – هو مناقض نفسه من غير أن يشعر. وقد يظن بأبي نصر أنه هكذا فعل. وإنما قال: (وهذه أيضاً هي ضرورية وذاتية) -– من قبل أنه ليس كل ذاتي ضرورياً، لا من قبل أنه ليس كل ضروري ذاتياً،

كما يذهب إليه أبو نصر، فإن مذهب أرسطو هو خلاف هذا، أعني أن: كل ضروري ذاتي – على ما سيبين بعد. ولما أخبر أن الذاتية في هذه هي ضرورية أتى بالسبب في ذلك فقال: (إن وجودها لموضوعاتها من الاضطرار) ـ يريد: وإنما كانت. هذه الأعراض الذاتية ضرورية، بخلاف الأعراض الذاتية الغير ضرورية، أعني الأكثرية مثل الشيب للإنسان، من قِبَل أن وجود هذه الأعراض في موضوعاتها أمرٌ ضروري لا ينقل عن موضوعاتها. ولما ذكر أن وجود هذه الأعراض لموضوعاتها ضروري، أتى بالسبب في ذلك فقال: (وكل واحد من المتقابلين في الخط: إما الاستقامة وإما الانحناء، وفي العدد إما الفرد وإما الزوج) ـ يريد: وإنما كانت ضرورية الوجود لموضوعاتها من قِبَل أن كل واحدٍ منها مع مقابله محصور في الموضوع، ولذلك ينقسم بها الموضوع قسمة أولى، مثل انحصار الانحناء والاستقامة في طبيعة الخط، وانحصار الزوج والفرد في طبيعة العدد وذلك أن كل خط فهو إما مستقيم، وإما منحنٍ. وهذا الذي ذكره هو الفرق بين الأعراض الذاتية وغير الذاتية. ولذلك متى لم نشعر بهذا الانحصار، لم يحصل عندنا أنها ذاتية. ولذلك متى وجدت أعراض لشيء، ولم تكن منحصرة في جنس ذلك الشيء الذي حُملت تلك الأعراض عليه، أو لم تكن خاصة بنفسه، فليست ذاتية لذلك الذي حُملت عليه. وإذا كان هذا هكذا، فقول من قال في الأعراض الذاتية إن منها ما هي متقابلة في الجنس الذي توجد فيه، ومنها ما ليست متقابلة، إن أراد أنه ليس من شرطها أن تكون متقابلة – فهو خطأ. وإن أراد أنه يعرض للجنس الواحد أنه إذا كان فيه أكثر من مقابلة واحدة، أن لا يكون الفرد الذي في أحد المتقابلين مقابلاً للفرد الذي في المقابل الآخر – فذلك صحيح، لكنه بالعَرّض، مثل الزوج والمجسم الموجودين للعدد، فإن الزوج إنما

صار ذاتياً للعدد لأن العدد، بما هو عدد، منقسم به وبمقابله. وكذلك العدد ينقسم إلى العدد المجسّم، والغير مجسّم. وأما انقسام العدد إلى الزوج والمجسّم فهو له بالعَرّض، وليست هذه ذاتية له من هذه الجهة، فلا معنى لوضعها بهذا المعنى. ولما كان ليس يلزم أن يكون المتقابلان كل واحد منهما ملكةً، كالحان في الأضداد، بل قد يكون أحدهما ملكة، والآخر عدماً، أو أحدهما ايجاباً، والآخر سلبا، وكان ذلك خفيّاً في تقابل الزوج والفرد – فلذلك قال أرسطو في الزوج والفرد. وذلك أن تقابل هذين في الطبيعة القابلة لهما: إما تقابل عدم وملكة، وإما تقابل إيجاب وسلب. وذلك أنه أراد أنه لا يبالي كيف كان وجود التقابل في هذه الأعراض إذا وجدناها متقابلة. وقوله: (ومتى لم يكن الإيجاب والسلب من الاضطرار) ـ يريد أن العدد متى لم يكن زوجاً، فواجب أن يكون ليس بزوج ولا زوج. وقوله: (فهذه هي بالذات من الاضطرار) ـ يريد أن كونهما بالذات أمر واجب لها وضروري.

قال أرسطوطاليس:

(ويقال إن الكلي هو المحمول على كل الموضوع وذاتي له وبما هو أولاً موجود له. وإذا كان الكلي هذه صفته، فهو ضروري للموضوع. ولا فرق بين هذا القول: أن هذا المحمول موجود للموضوع بذاته، وأنه موجود له أولاً. وذلك أن النقطة موجودة للخط بذاتها، والاستقامة أيضاً. وهما أيضاً مأخوذان في ماهيته، ومساواة زوايا المثلث لقائمتين هي ذاتية للمثلث ومأخوذة في ماهيته).

التفسير

لما بين ما هو اخمل الذي يسميه: (على الكل) في هذا الكتاب، والذي يسميه: (بالذات) – أخذ يذكر الحمل الذي يسميه: (الكلي)، وهو ما جمع ثلاثة

شروط: الحمل على الكل، والحمل بالذات، والحمل الأول. وذلك أن كل أول ذاتي، وليس كل ذاتي أولاً. فقوله: (ويقال إن الكلي هو المحمول على كل الموضوع) ـ يريد: أنا نعني بقولنا (محمولا كلياً) في هذا الكتاب ما جمع ثلاثة شروط: أحدها أن يكون الحمل على الكل، أعني أن يوجد المحمول لكل الموضوع في جميع الأوقات، وأن يكون الحمل ذاتياً، وأن يكون وجوده للموضوع أولاً. وقد اختلف في المحمول الأول في البرهان ما هو، وما الذي أراد به في هذا الموضع. فالذي نجده في كتاب أبي نصر أن المحمول الأول في البرهان هو الذي لا يحمل على جنس الموضوع. ونجد بعضهم يقول إن المحمول الأول هو الذي لا يحمل على الموضوع من قبل حمله على شيء. وإن كان ذلك كذلك، فالمحمول الأول هو خاص بالموضوع، ومحمول من غير وسط. لكن أرسطو يصرّح أن حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث هو حمل الأول، وحمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث هو حمل بوسط، وهو كون الزاوية الخارجة من المثلث مساوية للداخلتين. وأيضاً إن وضعنا أن المحمول الأول هو الخاص، لم يكن ها هنا محمول اول إلّا الحد، والفصل، والخاصة، وسقط من محمولات البرامين حمل الجنس وحمل العَرض الأعم من الموضوع الأخص من الجنس، فإن أرسطو يشترط في حمل مقدمات البراهين أن تكون أولاً ولا بد مع الشرطين المتقدمين، لكن قول أرسطو فيه (ولما هو أولاً موجود له) – يدل دلالة واضحة أنه لم يرد بالأول ما هو أعم من الموضوع وإن كان أخصّ من جنس ذلك الموضوع. وذلك أن ما هذا شأنه لا يحمل على الشيء بما هو أول موجود له – مثال ذلك: المشي، فإنه أعم من الإنسان وأخص من جنسه. وليس بصادق أن الإنسان، بما هو إنسان ماشٍ، إذ كان إنما هو ماشٍ من قبل طبيعة أخرى،

كأنك قلت: من جهة ما هو ذو رجل، فليس بموجود أولاً للإنسان. وقد قال إن الشرط الثالث هو أن يكون المحمول موجوداً للموضوع بما هو أولاً، أي وجوداً أولياً. وإذا كان ذلك كذلك فليس المحمول الأول هو أعم من الموضوع، وإن كان لا يحمل على جنسه، كما نجد أبا نصرٍ يرسم به في كتابه المحمول الأول. لكن لما كان ما يوجد للشيء لا من قبَل طبيعة أخرى قد يوجد له بوسط بغير وسط، وذلك أن جميع الأعراض الموجودة للشيء وجوداً أولا توجد له بوسط، وهي الأسباب التي تقومت منها تلك الموضوعات. فإذاً ليس معنى (الأول) في الأعراض أنه الذي يوجد دون وسط. وأما الأسباب الخاصة بالشيء الأول فإنها يجتمع منها أن تحمل على الشيء حملا أولاً وبغير وسط. فمن فهم من الحمل الأول المحمول الخاص الذي لا يحمل بوسط، عسر عليه أن يكون في المطلوبات محمول أول – على ما نجد كثيراً من المفسّرين ذهب إلى ذلك وعسر عليه مطابقة ذلك بتمثيل أرسطو في ذلك بوجود الزوايا للمثلث مساوية لقائمتين. ومَن حمل (الأول) ها هنا على الذي لا يحمل على جنس الموضوع، كما فعل أبو نصر، فقد ظن فيما ليس بأول أنه أول. وذلك أن الأول قد صرّح أرسطو فيه أنه المحمول على الشيء بما هو ذلك الشيء. فلذلك يشبه أن يكون الأول الذي يشترط وجوده في المقدمات والمطالب ألا يكون حمله على الموضوع من قبَل طبيعة أخرى مركبة ويخص الأوَل المشترط في المقدمات التي في البرهان المطلق ألا يكون حمله بتوسط سبب من أسباب الموضوع. وأما في الدلائل فيكفي فيها الشرط الأول، وليس يكفي ذلك في البراهين المطلقة. ولذلك يشترط أرسطو في البراهين أن تكون بالأسباب القريبة الخاصة. فقد تبين من هذا أن (الأول) عند أرسطو هو الذي يحمل على الشيء لا من قِبّل طبيعة له أخرى

موضوعة، أعني طبيعة مركبة ، سواء كانت تلك الطبيعة مساوية للموضوع ، مثل حمل اللون على الجسم: فإنما يحمل عليه بتوسط السطح وهو مسارٍ للجسم، أو كانت أعمّ مثل حمل الزوايا المعادلة لقائمتين على المثلث المختلف الأضلاع : فإنما يحمل عليه بتوسط المثلث المطلق ، وهو أعم من المختلف .وقوله : (وإذا كان الكلي هذه صفته ، فهو ضروري للموضوع) – يريد: إذا كان الحمل الذي نعرفه (بالكلي) في هذا الكتاب هو الذي جمع أن يكون المحمول مقولاً على كل الموضوع وفي كل الزمان، وأن يكون ذاتياً، وأن يكون أولاً – فبينّ أنه ضروري للموضوع . وقوله: (ولا فرق بين هذا القول أن هذا المحمول موجود للموضوع بذاته، وأنه موجود له أولاً) ـ يريد: ولا فرق بين قولنا: (محمول أول)، وبين قولنا: (ذاتي)، وذلك في أحد صنفي المحمولات الذاتية، وهو الصنف الذي يؤخذ المحمول فيه في حدّ الموضوع. وإنما قال ذلك لأن هذا الصنف يجمع مع أنه ذاتي أنه أول، من قِبَل أن الحد والفصل هذا شأنه، أعني أنه محمول على الشيء من جهة ما هو ومن غير وسط. وهذا مما يدل على أنه ليس يدخل في هذا الصنف الجنسُ ولا حدّ الجنس، وذلك أن الجنس وحدّه ليس – على مذهبه – محمولاً حملاً أولاً، بخلاف ما يقوله أبو نصر، أعني أن الجنس عنده هو محمول أول. وهذا بخلاف الأمر في الصنف الثاني من المحمولات الذاتية، أعني أن الأعراض الذاتية ليس معنى (الذاتية) فيها هو معنى (الأول). وقوله: (وذلك أن النقطة موجودة للخط بذاتها والاستقامة أيضاً وهما أيضاً مأخوذان في حده ـ يريد: وذلك أن النقطة موجودة للخط بذاتها وهي مأخوذة في حده، وهو المعنى الذاتي فيها. فـ (الأول) و (الذاتي) فيها بمعنى واحد، وكذلك الاستقامة في الخط المستقيم. وقوله: (ومساواة زوايا المثلث

لقائمتين هي ذاتية للمثلث ومأخوذة في ماهيته) ـ يريد: أي هي ذاتية بمعنى (الأول) إذ كانت مأخوذة في حدّه. وإنما قال ذلك، وإن كانت مساواة زوايا المثلث لقائمتين خاصة من خواص المثلث، لأن الخواص قد تقام مقام الفصول في مواضع كثيرة وتستعمل بدلها، إذا كانت مُشعِرة بطبيعة الصورة، وكانت الصورة خفية.

قال أرسطوطاليس:

(فالكلي هو المحمول المقول على كل الموضوع وأولاً. فإنه إن كان قد تبينّ أن شكلا ذو قائمتين، فإن ذلك ليس هو لأيّ شكل كان. هذا على أنه قد يوجد السبيل إلى أن نبين أن للشكل زاويتين مساويتين لقائمتين، إلّا أن المبينّ والمبرهن لهذا الشيء ليس يبيّنه ويبرهنه في أي شكل اتفق، من قبل أن المربع هو شكل وليس زواياه مساوية لقائمتين. وأما المثلث المتساوي الساقين وإن كانت زواياه الثلاث تساوي قائمتين، لكن ليس هذا المعنى موجوداً له أولاً بما هو متساوي الساقين، لكن هذا المعنى أولاً للمثلث. فالأمر الذي مساواة الزوايا الثلاث لقائمتين يوجد له أولاً، أو غير ذلك أي شيء كان، هذا المحمول كلي له .والبرهان المحقق هو الذي له قبل هذا المحمول. فأما الذي على الأشياء التي تحت هذا، بمنزلة وجود هذا المعنى للمتساوي الساقين، فليس هو على طريق الكلي، من قِبَل أنه قد يفضُل).

التفسير

لما كان معنى (الأول) في الصنف من المحمولات التي تؤخذ في حدود الموضوعات هو بعينه معنى (الذاتي)، على ما بينه، قال: (فالكلي هو المحمول المقول على كل الموضوع وأولاً) – يعنى أنه إذا كان معنى (الذاتي) فيه هو معنى (الأول)، اكتفى فيه بشرطين: أحدهما: أن يكون المحمول مقولاً على الكل، على ما رسم قبلُ من معنى (المقول على الكل). والثاني: أن يكون (أولاً)،

ولا يحتاج في هذا أن يقال: (وذاتياً)، إذ كان معنى (الذاتي) و (الأول) فيهما معنى واحداً. وإنما يكون ذلك كذلك إذا لم يكن المحمول المأخوذ في حد الموضوع جنساً للموضوع ولا حدّاً لجنسه. وقوله: (فإنه إن كان قد تبين أن شكلا ذو قائمتين، فإن ذلك ليس هو لأيّ شكل كان) ـ يريد فيما أحسب: وإما شرطنا كونه مقولاً على الكل، لأنه إن بين مبين أن شكلا ما ذو قائمتين، فإنه لم يبينّ ذلك بياناً كلياً، لأنه ليس يوجد مساواة الزوايا لقائمتين لأي شكل كان، بل لبعضها، فكأنه قال إن بيان المبينّ للشكل أن زواياه مساوية لقائمتين ليس (كلياً)، فضلاً عن أن يكون (أولاً). ولما كان البيان الجزئي ممكناً، أعني أن يبينّ أن بعض الأشكال زواياه مساوية لقائمتين، (إلا أن المبينّ والمبرهن لهذا الشيء ليس يبيّنه ويبرهنه في أيّ شكل اتفق، من قِبّل أن المربع شكل وليس زواياه مساوية لقائمتين) ـ يريد: أن كون الزوايا مساوية لقائمتين وإن كان ممكناً تبيين ذلك لبعض الأشكال، فليس بيان ذلك للشكل بياناً كلياً، إن المربع وغيره شكلٍ وليس زواياه مساوية لقائمتين. وإنما أراد أن يعرف بهذا أن البرهان لا يكون جزئياً، ولذلك اشترط أن يكون مقولاً على الكل. وإنما كان ذلك كذلك، لأن طبيعة البعض – بما هي بعض – ليس تقتضي حمل شيءٍ مخصوصٍ عليها، أعني أن قولنا: بعض الأشكال زواياه مساوية لقائمتين، وإن كان صادقاً، فليس هو حملا محدوداً ولا ذاتياً، إذ كان البعض بما هو بعض ليس يقتضي ذلك. فيكون المحمول البرهاني يشترط فيه أن يكون أولاً هو الذي اقتضى له ألاّ يكون البيان فيه جزئياً. ولما بينّ أن البيان الجزئي ليس هو (أول)، أعني قول القائل: بعض الأشكال زواياه مساوية لقائمتين، قال: (وأما المثلث المتساوي الساقين، وإن كانت زواياه الثلاث تساوي قائمتين، لكن ليس هذا المعنى موجوداً له أولاً بما هو

متساوي الساقين) ـ يريد: وأما حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث المتساوي الساقين فإنه وإن كان حملاً على كل الموضوع، لا على بعض الموضوع لحملها على الشكل فإنه ينقصه من الحمل الذي يسميه في هذا الكتاب (الحمل الكلي) أن يكون (أولا). وذلك أن حمل الزوايا المساوية لقائمتين ليس موجوداً للمثلث المتساوي الساقين أولاً، إذ كان ليس ذلك للمثلث المتساوي الساقين بما هو مثلث متساوي الساقين. وقوله: (لكن هذا المعنى أولاً للمثلث) ـ يريد: لكن حمل الزوايا المساوية لقائمتين إنما يكون حملاً أولاً على المثلث المطلق، وذلك أن هذا هو المثلث بما هو مثلث. وقوله: (فالأمر الذي مساواة الزوايا الثلاث لقائمتين يوجد له أولاً أو غير ذلك أيّ شيء كان هذا المحمول كليٌّ له) ـ يريد: وإذا تقرر هذا فالشيء الذي توجد له مساواة زواياه لقائمتين، أو غير ذلك من المحمولات أيّ شيء كان من المحمولات وجوداً أولاً . فذلك المحمول كليَّ له. فقوله: (المحمول كليّ له) هو الجواب. وقوله: (أو غير ذلك أيّ شيء كان هذا) ـ يريد: أو غير مساواة الزوايا لقائمتين أيّ محمول كان. ويحتمل أن يكون: (هذا المحمول كليّ له): ابتداء وخبر. ويحتمل أن يكون قوله: (هذا المحمول): في موضع رفع بـ (كان)، ويكون: (كلي له) جواب الابتداء الأول، أعني قوله: (فالأمر الذي..) وقوله: (والبرهان المحقق هو الذي له مثل هذا المحمول) – يعنى: الأول، ويعنى بـ (المحقق): الذي هو برهانٌ في نفسه ويظن به أنه برهان. إذ كان غير المحقق هو الذي يظن به أنه برهان، وليس ببرهان. وإنما كان ذلك كذلك من قبّل أن الحمل للذي ليس بأول هو حمل يشوبه ما بالعَرّض، وما بالعَرَض متجنبُ في البراهين أصلاً. وقوله: (فأما الأشياء التي تحت هذا، بمنزلة وجود هذا المعنى للمتساوي الساقين، ليس هو على طريق

الكلي، من قبل أنه يفضل) ـ يريد: فأما الأنواع التي تحت هذا المثلث، بمنزلة المثلث المتساوي الساقين، فإن وجود هذا المعنى له، أعني مساواة الزوايا لقائمتين، ليس هو موجوداً له ولا محمولاً عليه على طريق الحمل الذي يسميه في هذا الكتاب: (الكلي)، من قِبّل أن هذا المحمول يفضل على الموضوع، أي هو أعم منه، وإذا كان أعم منه لم يكن محمولاً عليه إلاّ بالعَرَض، لأنه إنما يحمل بالذات على الطبيعة المساوية له. وهنا ظهر أن من شرط (الأول) ها هنا أن يكون خاصاً.

(5)

الأخطاء التى تقع فيما يتعلق بالكلى فى البرهان

قال أرسطوطاليس:

(وقد ينبغي ألّا ننخدع ويداخلنا الغباء مرةً بعد أخرى عندما نكون قد بيّنا (الكلي) ونظن أنا لم نبيّنه، أو لم نبيّنه ونظن أنّا قد بيّناه. فإنه قد يعرض لنا أن نتخدع عندما نبين أمراً كلياً للأشياء التي هي جزئية ووحيدة، التي لا يوجد شيء أعلى يعمها، ونظن أنّا لم نبينّ الكلي. وقد يعرض لنا أن ننخدع عندما نبين أمراً ما لأشياء كثيرة مختلفة الأنواع، ونتظنن أنا قد بيّنا الكلي، ونحن لم نبينه، من قبل أنا لم نعرف الشيء العام لها الذي هذا المعنى كليّ له).

التفسير

يقول: وقد ينبغي ألا نغلط ويلحقنا الجهل المتضاد بالشيء الواحد بعينه، وذلك عندما نبينّ شيئاً موجوداً لشيء على طريق الكل، ونحن نظن أنه ليس على طريق الكل، أو عكس هذا. وهو أن نبينّ أن شيئاً موجودٌ لشيء وهو ليس على طريق المساق الكلي الذي رسمناه، ونحن نظن أنه عليه. وقوله: (فإنه قد يعرض لنا..) إلى قوله: ونظن أنّا لم نبينّ الكلي) ـ يريد: فإنه قد يعرض لنا أن نغلط عندما نبين شيئاً للأشياء المحسوسة الجزئية التي لا يوجد منها إلّا شخص واحد، فنظن أنه لم نبينّ ذلك الشيء البيان الذي على طريق الكلي، وهذه هي الأشخاص التي ليس يوجد لها نوع يحمل عليها، وهو الذي أراد بقوله: (التي لا يوجد شيء أعلى يعمها) – أعني أنه ليس يوجد لها طبيعة تعمها، إذ كان ليس يوجد لها أكثر من شخصٍ واحد. وهذا هو مثل الشمس، والقمر، والأرض وغير ذلك من الأشخاص التي ليس يوجد منها إلا شخص واحد فقط. وقوله: (ونظنّ أنّا لم نبينّ الكلي) ـ يريد أن البرهان الذي يقوم على أمثال هذه الأشخاص هو

كلي، ولكن قد نغلط نحن فنظنّ أنّا لم نبينّ الكلي. وسبب هذا الغلط أنه يشبه عندنا هذا البيانُ، البيانَ الذي يقوم على شخص من الأشخاص التي يوجد منها أكثر من شخص واحد، وهي التي توجد لها طبيعة تعمها. ولما ذكر موضع هذا الغلط الذي يعرض لنا إذا بيّنا الكلي ونظن أنّا لم نبيّنه لنتحفظ منه – أخذ يذكر مواضع الغلط التي هي أضداد هذا، وهو أن نكون لم نبينّ الكلي ونحن نظن أنا قد بيناه، فقال: (قد يعرض لنا أن ننخدع عندما..) إلى آخر ما كتبناه ـ يريد: وقد يعرض لنا عندما نبينّ أمراً ما لأشياء كثيرة، أي مختلفة الطبائع، وفي صنائع شتى: مثل أن نبين المساواة للأعظام والعدد والأزمنة، فإنه إذا بيّنا المساواة للأعظام في علم الهندسة مثلاً، ظننا أنا قد بيّنا الكلي، أي البيان الذي يكون على طريق الكلي، ونحن لم نبيّنه. وكذلك يظن العددي إذا بينّ ذلك للأعداد. وليس الأمر على ما يَظُنُّ واحدُ منهما من ذلك، من قِبَل أن وجود المساواة للأعظام ليس لها بما هي، إذ كانت المساواة توجد للأعداد والأزمنة والحركات، ولا هي أيضاً موجودة كواحد من هذه على طريق الكلي. وقوله: (مِن قِبَل أنّا لم نعرف الشيء العام لها الذي هذا المعنى كلي له) ـ يريد: وإنما كان الأمر كذلك في أمثال هذه المطالب من قِبَل أنه لم يكن البيان لهذه الأشياء مِنْ قِبَل طبيعة عامة مشتركة لها ، مثل أن نبين وجود المساواة لطبيعة هنا مشتركة للأعداد والأعظام والأزمنة والحركة ، إذ كنا لا نعرف لهذه الأشياء طبيعة بهذه الصفة ، يريد أنه ليس لها طبيعة مشتركة مقولة بتواطؤ، لا أن هناك طبيعة وليس يعرفها لأنه لو كان هنالك طبيعة مشتركة لكانت المساواة وما أشبهها من أمثال هذه المطالب تختص بصناعة عامة للصناعة الناظرة في الأعظام والعدد

والأزمنة والحركات . وسيفحص هو بعد عن هذا، ونبينّ نحن ذلك، وذلك أن فيها حيرةً وعويصاً شديداً.

قال أرسطوطاليس:

(وقد يعرض أيضاً أن ننخدع من قِبّل انطواء الكلى في أثناء الأوسط، فإن البرهان الذي يكون بمثل هذا الأوسط قد يكون على الكل. لكن البيان الذي من قِبَل هذا هو أولا على طريق الكلية. وأشير بقولي هذا إلى الشيء الذي قد تبين به وهو في الشيء الذي له الكلية أولاً بمنزلة أن يبين الإنسان أن الخطوط المستقيمة لا تلتقي بوسط هو كون زاويتين عن جنبي الخط الواقع عليهما، فيظن أن هذا كلي بسبب أنه على الكل. وليس الأمر على هذا، لأن البرهان لم يكن من أجل ذلك، بسبب أنه على الكل، وإنما كان بسبب مساواة الزاويتين لقائمتين).

التفسير

قوله: وقد يعرض أيضاً أن ننخدع من قبل انطواء الكلي في أثناء الأوسط) ـ يريد: وقد يعرض أيضاً لنا أن نغلط فنظن أن الوسط للذي بيّنا به الشيء في البرهان هو محمول كلي، أي جمع الشروط الثلاثة، أعني أن يكون على الكل، وبالذات، وأولا – ويكون ليس بأول وإنما يظن به أنه كلي وليس بكلي من قِبَّل انطواء الوسط الكلي فيه، أعني لزومه عنه ووجوده فيه بالقوة، أو من قبل انطوائه في الوسط الكلي، مثل انطواء النوع في الجنس: يحتمل التأويلين جميعاً. وقوله: فإن البرهان الذي يكون بمثل هذا الوسط تكون النتيجة فيه كلية، أي يكون فيها محمول المطلوب أولاً لموضوعه، بخلاف الغلط العارض في الموضع المتقدم فإنه هنالك لا المبين هو أولاً، ولا الحد الأوسط. وإنما الذي ليس هاهنا أولا هو البيان، أي البرهان، من قِبَل أن حمل الحد الأوسط فيه على

الأصغر ليس أولاً، ولا حمل الأكبر عليه. وقوله: (وأشير بقولي هذا إلى الشيء الذي قد تبينّ به، وهو في الشيء الذي له الكلية) ـ يريد: وأقصد بقولي هذا إلى الحد الأوسط الذي يبين الشيء وهو داخل تحت الحد الأوسط الكلي، أعني الذي هو محمول على الشيء من طريق ما هو أولاً. ثم قال: (بمنزلة من بين أن الخطوط المستقيمة لا تلتقى بوسطٍ هو كون زاويتين عن جنبي الخط الواقع عليهما) ـ يريد: بمنزلة من بين أن الخطوط المتوازية لا تلتقى بوسط هو كون الزاويتين الحادثتين عن الخط الواقع عليها وعن كل واحدٍ من الخطين، الداخلتين اللتين في جهة واحدةٍ كلَّ واحدة منهما قائمة. ثم قال: (فيتظنن أن هذا كلي بسبب أنه على الكل) ـ يريد: فيظن أن هذا الحد الأوسط محمول على الخطوط المتوازية أولا من قِبَّل أنه محمول صادق على كل الخطوط المتوازية، وذلك أن كل الخطوط المتوازية إذا وقع عليها خط يمكن أن تكون الزاويتان الداخلتان الحادثتان عن وقوعه عليها كلّ واحدة منهما قائمة. لكن ليس هذا هو سبب التوازي، وإنما سبب ذلك كون جميعها مساوية لقائمتين، سواء كانت كل واحدة منهما قائمة، أو كانت إحداهما أكبر من قائمة، والأخرى أصغر من قائمة، بعد أن يكون مجموعهما قائمتين. وهذا هو الذي أراد بقوله: (وإنما كان بسبب مساواة الزاويتين لقائمتين) وإنما يظهر من هذا أن المتوازية لا تلتقي من قِبّل أنه إن التقت يكون مثلث زواياه الثلاث أكبر من قائمتين. وإنما هذا مثال. ولم يرد أرسطو أن عدم الالتقاء للمتوازية مجهولٌ بالطبع، وأن هذا الوسط معلوم بالطبع، فإنه يشبه أن يكون كون الخطوط المتوازية لا تلتقي أعرف من كون الزاويتين الحادثتين عن وقوع خط عليها مساوية بمجموعهما لقائمتين. ولمكان هذا تأول عليه ثامسطيوس أنه أراد بهذا النحو من الغلط مثل من بين أن الخطوط التي

يقع عليها خط فُيُصير الزاويتين الداخلتين كل واحدة منهما قائمة أن الخطوط متوازية. فإن هذا المطلوب ليس أولاً للخطوط التي بهذه الصفة، وإنما هو أول للخطوط التي يُصير الخط الواقع عليهما الزاويتين الداخلتين بمجموعهما مساوية لقائمتين، سواء كانت كل واحدة منهما قائمة أو لم تكن، فإن المهندسين جرت عادتهم أن يثبتوا التوازي لهذه الخطوط بأوساطٍ يذكرونها في كتبهم. لكن إن حُمل التأويل على هذا، لم يكن هذا الغلط عارضاً في حمل الحد الأوسط، وإنما يكون عارضاً في المطلوب، مثل من بين مساواة الزوايا لقائمتين في المثلث المتساوي الساقين. وهو قد نصّ أن هذا الغلط هو في الحدّ الأوسط. وقد بينّ أيضاً أن الحمل في المطالب غير الأول هو مثل حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث المتساوي الساقين. فَيبْعُدُ أن يكون يقصد إلى أن يذكر أنواعاً خفية من الغلط تعرض في هذا الحمل، ويضع أحدها النوع الذي به يفهم الحمل المضاد لهذا الحمل، لأن من شأن من يعرف شيئاً ما ثم يتحفظ من أغاليط تقع في ذلك الشيء أن تكون تلك المواضع أخفى من ذلك الشيء الذي فُهم منه ذلك المعنى. وهذا الموضع هو أن يكون للشيء فصل واحد ينقسم إلى فصلين فيُبين بأحد الفصلين وجودُ خاصة من خواص له، لا بالفصل نفسه العام لهما. وذلك أن بيانه بالحد الأوسط الأول إنما هو بالفصل نفسه، مثل من ترك أن يبين أن الإنسان مفكر، من قِبَل أنه ناطق، وبين أنه مفكر من قِبَل أنه ذو نطق علمي، أو بينّ في الحيوان أنه مدرك من قِبّل أنه لامس، لا من قِبَل أنه حساس.

قال أرسطوطاليس:

(ولو لم يكن مثلث إلا المثلث المتساوي الساقين، لقد كان البرهان يقوم عليه من حيث هو متساوي الساقين. وقد كان يمكن أن يبينّ ببيانٍ واحد أن كل

الأعداد والخطوط والمجسمات إذا كانت متناسبة فهي بالتبديل متناسبة، كما قد سبق من البيان في كل واحدٍ منها على الانفراد. لكن لما لم يكن للأعداد والأبعاد والزمان شيء واحد يعمها، وكانت أنواعها مختلفة ـ بُرْهن كل واحد منها على انفراد. فظن حينئذ بأن البيان كلي، وليس كذلك، لأنه ليس لها بما هي خطوط وبما هي أعداد وإنما تكون كذلك لو كان الأمر العام لها معروفاً بنفسه).

التفسير

لما أخبر أن الموضع الذي نصّ فيه أنّا لم نبينّ الكلي، ونحن قد بيّناه، هو البيان على الشيء الذي ليس يوجد منه إلاّ شخص واحد ـ يريد أن يبين أن البرهان على أمثال هذه الشخوص ليس يقوم على الشخص، وإنما على الطبيعة الموجودة في ذلك الشخص التي لو وجد من ذلك الموجود أكثر من شخص واحدٍ لكانت تلك الطبيعة عامة لها وساريةً فيها، على جهة ما توجد الكليات في الأشخاص. ولذلك قيل في حد الكلي إنه الذي من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد في طبيعته، ولم يقل فيه إنه الذي يحمل بالفعل على أكثر من شخص واحد. فقوله: (ولو لم يكن مثلث إلا المتساوي الساقين، لقد كان البرهان يقوم عليه من حيث هو متساوي الساقين) ـ يريد: وكما أنه لو لم يوجد من المثلثات المتساوية الساقين إلا مثلث واحد فقط يمكن أن يبرهن عليه أن زاويتيه اللتين على القاعدة متساويتان، أو ما أشبه ذلك من خواصه، وأن يكون البرهان يقوم عليه من حيث هو متساوي الساقين – كذلك الأمر في الأشياء التي ليس يوجد منها ألا شخص واحد، ليس يمتنع أن يقوم البرهان عليها بما هو ذلك الشيء. مثال ذلك أن الشمس يقوم البرهان عليها أنها كذا وكذا جزءاً من الأرض، كما كان يقوم على الإنسان البرهان بأنه ناطق، ولو لم يوجد منه إلاّ شخص واحد. ولذلك من أحس بشخصٍ واحد من النوع فقط، أمكن أن يقوم البرهان له عليه، مثلما عَرَض لي في الزّرافة فإني [لما] أحسست منها شخصاً واحداً فقط، وذلك

عند سفري إلى البلاد الجنوبية. ولما بين أن البرهان الذي يكون على الأشياء التي لها شخص واحد برهانٌ كلي، وكان ذلك الظن الذي يقع فيه هو غلط، أخذ يذكر أيضاً السبب الذي من قبله لم يمكن البيان على الأشياء المختلفة أن يكون بياناً كلياً، وهي الأشياء التي يظن بها أن البيان عليها كلي، مثل بيان المساواة للأعظام والأعداد والحركات والأزمنة، وكذلك التناسب، فقال: (وقد كان يمكن أن يبين بيان واحد أن كل الأعداد والخطوط والمجسمات إذا كانت متناسبة فإنها إذا بُدلت متناسبةً، كما قد سبق من البيان في كل واحد منها على الانفراد)ـ يريد: وقد كان يمكن أن نبينِ المناسبة والتبديل وغير ذلك من نظائر هذه المطلوبات لجميع الأشياء التي تبين لنا بياناً جزئياً: بياناً على طريق الكل أي أولاً وبذاته، كما كان يمكن أن يبينّ أمثال هذه المطالب لكل واحدٍ منها على الانفراد إذا حققت هذه المطالب، أي إذا بيّنت من الطبيعة المنسوبة إليها لو كان يوجد لهذه طبيعة واحدة مشتركة يقوم عليها البرهان بما هي طبيعة كذا . ثم قال: (لكن لما لم يكن للأعداد والأبعاد والزمان شيء واحد يعمهًا، وكانت أنواعها مختلفة، وبُرْهِن كل واحدٍ منها على انفراد، فظن حينئذ بأن البيان كلي وليس كذلك) ـ يريد: لما لم يكن لهذه الطبائع المختلفة طبيعة واحدة عامة مشتركة وكانت مختلفة، وبرهنت أمثال هذه المطالب لكل واحدٍ منها على انفراد، ظن أن البيان على كل واحدٍ منها كليّ وليس كذلك، لأنه ليس المناسبة ولا المساواة محمولة على الخطوط بما هي خطوط، ولا على الأعداد بما هي أعداد، ولا على الأزمنة بما هي أزمنة. وفي أمثال هذه المقدمات مسألة عويصٌ سنذكرها بعد. ويريد بقوله: (وإنما كان يكون ذلك كذلك، لو كان الأمر العام لها معروفاً) – أي موجوداً، لا أن هنالك أمراً عاماً.

قال أرسطوطاليس:

(ولا أيضاً إن بينَ إنسانٌ في كل واحد من المثلثات على انفراده: أعني المتساوي الأضلاع، والمتساوي الساقين، وغير المتساوي الساقين زواياه الثلاث تعدل قائمتين، يكون قد بين الكلي لأنه ليس يعلم أَمْرَ المثلث أن هذه حاله، اللهم إلاّ إن يكون يعلمه على النحو السفسطائي. وعلى هذه الجهة لم يبين أن هذا المعنى بكل مثلث، وأنه ولا مثلث من المثلثات خارج عن هذا المعنى، من قِبَل أنّا لم نعلم أن هذا للمثلث بما هو مثلث، ولا أيضاً لم يبق مثلث من المثلثات إلا وهذه صفته، فإنما لم بطريق الاستقراء. فأما أن هذا للمثلث بما هو مثلث، أو لم يبق مثلث من المثلثات إلّا وهو بهذه الحال، فلم يُعلم).

التفسير

لما بين أولاً أن الحمل الأول هو المحمول الخاص الذي يحمل على الشيء من طريق ما هو ذلك الشيء، لا من طريق طبيعة أخرى موجودة في ذلك الشيء، وبين أوجه الغلط العارض في ذلك، عاد إلى بيان النقصان الداخل على البيان الذي يكون للشيء لا على طريق الكل فقال: (ولا أيضاً إن بين إنسان..) إلى قوله: (قد بين الكلي) ـ يريد: وكما إن بين إنسان أن الأعداد المتناسبة إذا بُدلت تكون متناسبة، لم يبين الكل، كذلك أيضاً إن بينّ إنسان في كل واحد من أنواع المثلثات على انفراده، أعني المتساوي الأضلاع، والمتساوي الساقين، والمختلف الأضلاع أن زواياه مساوية لقائمتين – يكون قد بينّ ذلك بياناً كلياً، أعني أولاً وبالذات. ولما أخبر أن المبين هذا المعنى لواحد واحدٍ من أنواع المثلثات على انفراده ليس مبيناً ذلك على طريق البيان الكلي، أتى بالدليل على ذلك فقال: (لأنه ليس يعلم أمر المثلث أن هذه حاله اللهم إلّا أن يكون يعلمه على النحو السفسطائي) ـ يريد: وإنما لم يكن هذا البيان على طريق

البيان الكلى الذي يعرف وجود الشيء للشيء الذي في طباعه وجوهره أن يوجد لذلك الشيء ، من قبل أن الذي عَرَّف على حدةٍ – أن زوايا المثلث المتساوي الساقين مساوية لقائمتين، وعَرَّف أيضاً أن زوايا المختلف الأضلاع مساوية لقائمتين، وعَرَّف أيضاً أن المتساوي الأضلاع بهذه الصفة – لم يعرف بالذات أن هذه الصفة، أعني كون الزوايا مساوية لقائمتين هي موجودة بالطبع وأولاً للمثلث ، لأنه لم يتبرهن ذلك عنده للمثلث بما هو مثلث، ولا بوسطٍ للمثلث بما هو مثلث ، فهو إن عَرَف هذا المعنى للمثلث من قبل معرفته لأنواع المثلث فإنما يعرفه للمثلث بالعَرّض، وهو الذي أراد بقوله: (إلا أن يكون يعلمه على النحو السفسطائي) – ويشير أن ما بالعَرَض مُتجنَّبُ في البراهين. فإذن الذي لم يعرف الشي على طريق الكلي لم يعرفه بالبرهان. ولما ذكر هذا النحو من نقصان المعرفة التي تلحق للبيان الذي ليس على الكل، أخذ يذكر نحواً آخر أيضاً من النقصان يلحقه، فقال: (وعلى هذه الجهة لم يتبينّ بأن هذا المعنى لكل مثلث، وأنه ولا مثلث من المثلثات خارج عن هذا المعنى..) إلى قوله: (إلا وهذه صفته) ـ يريد: والمستعمل لهذا النحو من البيان كما أنه لم يعرف من قِبَّل هذا البيان، أعني البيان الذي هو حدّ لواحدٍ واحدٍ من المثلثات فوجود هذا المعنى للمثلث إلّا بالعَرض، كذلك لا يعرف أن هذا المعنى موجود لكل مثلث، وأنه لم يبق مثلث من المثلثات إلّا زواياه معادلة لقائمتين، من قِبَل أنه لم يعلم أن هذا المعنى موجود للمثلث بما هو مثلث، وهو العلم الذي مِن قِبّله يحصل أن كل مثلث بالذات بهذه الصفة. وإنما يكون عنده علمٌ بهذا المعنى إن كان بطريق الاستقراء. وطريق الاستقراء غير مفيد بالذات للمحمول الذاتي الطبيعي الأول، وهو الذي أراد بقوله: (فإنما عُلم بطريق الاستقراء) – فكأنه قال: وإنما قلنا إن الذي علم أن

المثلث المتساوي الساقين مساوية زواياه لقائمتين، وأن المختلف والمتساوي كذلك، أنه لم يعلم وجود هذا المعنى لكل مثلث، من قِبَل أن الذي يعرف هذا المعنى للمثلثات على هذا النحو من المعرفة فإنما يعرفه لكل مثلث بأن يستقرئ العلم الحاصل له من ذلك في جميع المثلثات. فإذا استقرئ ذلك في جميعها، صحّ له من مجموع البراهين والاستقراء أن كل مثلث بهذه الصفة، فلا يحصل ذلك عن البرهان ألاّ بالعَرَض، بل لا يحصل له الكلية الطبيعية، فإن الاستقراء ليس يفيد الحمل الذاتي إلّا بالعَرض، على ما بيناه في كتاب (القياس). ولذلك ما قال: (فأما أن هذا للمثلث بما هو مثلث، وأنه لم يبق مثلث من المثلثات إلا وهو بهذه الحال فلم يعلمه) – وهذا النقص في المعرفة الذي ذكره في المحمول الذي يحمل على جنس الموضوع هو بعينه يلزم في المحمول الذي لا يحمل على جنس الموضوع، إلّا أنه أعم من الموضوع. وذلك أن من عرف المحمول لهذا الموضوع فلم يعرفه بالطبيعة التي يوجد لها هذا المحمول أولاً وبالذات، إلّا أن عرف ذلك بالعَرَض. ولذلك ليس ينبغي أن تُدخل في محمولات البراهين ما كان أعم من الموضوع، وسواء كان ذلك المحمول يحمل على جنس ذلك الموضوع، أو لا يحمل، أعني حملاً كلياً. وإنما كان ذلك كذلك، لأن (ما بالعَرَض) يقابل (ما بالذات). فإن كانت البراهين إنما تكون من الحمل الذاتي، وكانت الأقاويل السفسطائية إنما تكون من الحمل العَرَضي، فواجبٌ أن يكون البرهان لا يشوبه شيء مما بالعَرَض أصلا، لا قريبٌ ولا بعيدُ. وإذا كان هذا هكذا، فكيف يقول أبو نصر في كتابه إن المحمولات البرهانية منها ما هو خاص، ومنها ما هو أول غير خاص، ومنها ما هو لا أول ولا خاص. ولمّ عدل – ليت شعري! – في كتابه عن طريقة أرسطو في اشتراط الحمل الكلي في البراهين، أعني الذي يجمع

الشروط الثلاثة المتقدمة؟! فإن في ذلك موضع نظرٍ وفحص عويص. وذلك أن هذا الشرط الذي اشترطه أرسطو، أعني من أن يكون الحمل على الكل إن لم يكن عاماً لجميع البراهين، وإنما كان للبراهين التي في الغاية من التمام، فقد نقصه أن يبين الحمل المشترك لجميع البراهين. وإن كان هذا الشرط عاماً لجميع أنواع البراهين، فقد أخطأ أبو نصر في إفصاحه أن محمولات البراهين منها خاص، ومنها غير خاص، ومنها أول ومنها غير أول. وإن كان هذا الشرط الذي اشترطه أرسطو إنما هو على جهة الأفضل، لا شرطاً ضرورياً، فقد كان يجب على أبي نصر أن يزيد هذا المعنى، أعني أن يقول إن الشروط التي تشترط في الحمل البرهاني منها ما هي شروط ضرورية لا يخلو منها برهان أصلا، ومنها شروط يكون البرهان بها أفضل، ويعدد في الشروط التي بها البرهان أفضل : الحمل الكلي الذي ذكره أرسطو ، ويعدّد في الشروط الضرورية أعني التي لا يكون برهان إلا بها – الشرطين الأولين فقط من الشروط التي يتضمنها الحمل الكلي ، أعني أن يكون المحمول على كل الموضوع وفي كل الزمان وأن يكون ذاتياً أولاً . وإن كان الأمر هكذا، فتمام القول في شرائط البرهان إنما هو أن تجمع الطريقتين، أعني طريقة أرسطو، وطريقة أبي نصر، وتعرف أن هذه الطريقة هي من جهة الأفضل، وأن تلك من جهة الضرورة. وأما أبو بكر بن الصائغ فإنه يقول في جواب هذا إن قصد أرسطو غير قصد أبي نصر. وذلك أن أرسطو لما كان قصده بالبراهين أن تكون حدوداً بالقوة، اشترط فيها هذا الشرط. وأبو نصر لما نظر في البرهان من حيث هو برهان وبإطلاق، خالف شروط أرسطو. وهذا كأنه راجع إلى ما قلناه، لأن البراهين التي هي حدود بالقوة هي، لا شك، أتم. فكأن أرسطو – على مذهب أبي بكر بن الصائغ – أتى

بالشروط التي يكون بها البرهان أفضل وأتم، وسكت عن الضرورية. وأبو نصر بالعكس عرف الشروط الضرورية، وسكت عن التي يكون بها البرهان أفضل. وعلى هذا فقد يلزم أن يكون كلا التعليمين ناقصاً، وأن يكون المفسّرون – على كثرتهم وجلالهم – قد أغفلوا هذا المعنى. وأما أنا فاعتقدت زماناً طويلاً أن الصواب هو الجمع بين التعليمين. ثم إني لما تبيّنت غرض البرهان بما هو برهان وفحصت عن ذلك، تبينّ لي أن الصواب والحق هو الذي فعل أرسطو، وأن الذي فعل أبو نصر خطأ. وذلك أنه إن كان البرهان بما هو برهانٌ ليس يكفي أن تكون مقدماته صادقة فقط، على ما نجدهم قد أجمعوا عليه ، بل و أن تكون ذاتية ، وأن السبب في ذلك هو أن الصادقة الغير ذاتية هي صادقة بالعَرَض، و أن ما بالعرض وإن كان صادقاً فليس يصير منه الإنسان إلى معرفة طبيعة الشيء إلا بالعَرّض، والغرض من البرهان في الأشياء الموجودة إنما هو أن يُعلم الشيء العلم المطابق لعمل الطبيعة إياه، كما أن البرهان في الصنائع هو العلم الذي يكون مطابقا لعمل الصناعة ، وإذا كان هذا هكذا – فمتى شاب البرهن شيء مما بالعَرض – لم يكن العلم بالشيء من قِبله مطابقاً لعمل الطبيعة، ولا علم على ما هو عليه. وذلك هو حدّ اليقين. وبَينّ أن بالذات الذي ليسٍ بأول أنه يشوبه ما بالعَرَض. فإذن البراهين التي تكون مقدماتها محمولة حملاً ذاتياً غير أول ليس العلم الحاصل عنها مطابقاً للعمل، لا في الأمور الصناعية ولا في الطبيعية. فإذن ليس ببرهان أصلا. لكن إن التزمنا أن البراهين إنما تكون مقدماتها محمولة حملا بهذا المعنى، فقد يخرج من ذلك الجنس، يعني أن يبين لشيءٍ ما وجود جنسه. وذلك أن حمل الجنس على النوع ليس بأولٍ على هذا المعنى.

وإذا كان ذلك كذلك، فكيف – ليت شعري! – يقول هذا ثامسطيوس!! فإنّا نجده يسلّم أن الجنس داخلٌ في هذا الحمل، أعني حملٍ الجنس على النوع، مع تسليمه أن المحمول الأول هو الذي حددناه – وذلك تناقض وأحسب أن هذا هو الذي دعا أبا نصر أن رَسَمَ المحمول الأول بخلاف رسم أرسطو، أعني أنه الذي لا يُحْمَلُ على جنس موضوعه، وقال لمكان هذا في الجنس إنه محمول أول. والحق أن الجنس ليس بمحمول أول، لأنه ليس يحمل على نوع من أنواعه بما هو ذلك النوع، إذ كان الجنس يحمل على أكثر من نوع واحد. فإذن يجب أن يكون الجنس إنما يحمل حملا أولاً على الطبيعة المساوية له. وتلك الطبيعة هي موضوع الصورة التي هي الجنس، فإنه لا فرق في ذلك بين الجنس وغيره من المحمولات التي ليست خاصة بالموضوع، ولأنه كما أن من عَرَف أن المثلث المتساوي الساقين مساوية زواياه لقائمتين لم يعرف ذلك للمثلث إلا بالعَرَض، وهو الذي يحمل عليه هذا الوصف بما هو كذلك ومَن عَرَف حمل الجنس على النوع لم يعرف الطبيعة التي الجنس محمولٌ عليها بما هي تلك الطبيعة إلاّ بالعرض. وإذا كان الأمر في هذا واحداً، فينبغي أن نطرح في البراهين حمل الجنس على النوع، كما نطرح حمل خاصة الجنس على أنواع الجنس، فإن قيل: فما هي الطبيعة الموضوعة لجنس الشيء؟ قلنا: هيولاه الخاصة بالجنس. وذلك أن كل جنس فلا بُدّ له من هيولي. مثال ذلك أن اللحم، أو ما يقوم مقامه، هي هيولي الحياة. ويحتمل أن يدخل الجنس في المحمولات الأْوّل إذا خُصّص ولم يطلق، وذلك أن الإنسان – بما هو إنسان – حيوان هذا، لا حيواناً مطلقاً.

قال أرسطوطاليس:

(وقد ينبغي لنا أن نعلم متى يقع لنا العلم بأن المحمول ليس بكلي للموضوع، ومتى يقع لنا العلمُ بأن المحمول كليّ للموضوع ـ فنقول: إن المحمول يكون كلياً للموضوع متى كان معنى المثلث والوجود له، ومعنى المتساوي الأضلاع، ومعنى واحدٍ واحدٍ من المثلثات ـ معنى واحداً: فأما إن لم يكن معنا هما معنى واحداً، لكن معنى كل واحد منها غير معنى الآخر، فإنّا لا نعلم لأيهما هو كلي، لكن نقول على الكل).

التفسير

لما عرّف أن الحمل الذي يشترط في هذا الكتاب هو الحمل الذي نسميه ها هنا: (الحمل الكلي)، وهو الذي يجمع أن يكون كلياً وذاتياً وأولاً، وعَرّف المواضع التي تغلّطنا في ذلك ـ يريد أن يعرفنا – زائداً إلى ما بينّ من أمره – قانوناً وسباراً به نعرف أن المحمول كليّ، إذا التبس علينا الأمر. فقوله: (وقد ينبغي أن نعلم متى يقع لنا العلم بأن المحمول ليس بكليّ للموضوع ومتى يقع لنا العلم بأن المحمول كلي للموضوع) ـ يريد : وقد ينبغي أن يكون لنا قانون به نعلم أن المحمول .كلي، أو ليس بكلي ، وذلك في المواضع التي يخفى فيها هذا المعنى. ولما عَرّف أنه ينبغي أن يكون عندنا قانون به يُعْرف أن المحمول كلي أو ليس بكلي، وذلك في المواضع التي نجهل فيها هذا المعنى – أخذ يعرف المواضع التي لا يجهل فيها هذا المعنى من التي يمكن أن تجهل فيها، فقال: (فنقول إن المحمول يكون كلياً ...) إلى قوله: (من المثلثات معنى واحداً) وكانت الألفاظ مترادفة والمعني فيها واحد، فإن المحمول هو كليٌّ لذلك الموضوع، مثل الحال فيه إذا كان محمولاً على موضوعه باللفظ والمعنى. مثال ذلك أنه إن كان معنى المثلث ومعنى ما يوصف به المثلث: من تساوي الساقين أو اختلافهما – معنىً واحداً في جميعها، أعني كونه مثلثاً وكونه متساوي الساقين، ثم حملنا على المثلث المتساوي الساقين محمولاً خاصاً به، مثل أن زواياه مساويةٌ لقائمتين، فإن

هذا المحمول يعرف من أمره أنه كليٌّ للمثلث. ولما عرف الموضع الذي يعلم أن المحمول كلي للموضوع فيه ، وهو أن يكون الموضوع واحداً باللفظ والمعنى، أو واحداً بالمعنى كثيراً باللفظ – أخذ يعرّف الموضع الذي يجهل ذلك فيه فقال: (فأما إن لم يكن معناهما معنى واحداً ، لكن معنى كل واحدٍ منهما غير معنى الآخر، فإنّا لا نعلم لأيهما هو كلي، لكن نقول على الكل)ـ يريد: فأما إن لم يكن الموضوع بسيطاً وواحداً، لكن مركباً من أكثر من معنى واحد ، وحملنا عليه محمولاً خاصاً به ضرورياً، فإنّا لا نعرف لأي معنى من تلك المعاني هو كلي، أي موجودٌ له أولاً وبالذات، مثل أن نُخبر أن المثلث المتساوي الساقين زواياه مساوية لقائمتين ، وكان ما يدل عليه المثلث غير ما يدل عليه المتساوي الساقين ، فإن مساواة الزوايا لقائمتين قد نجهل في هذه المقدمة لأيّ هذين المعنيين هو محمول حملا أولاً. فهو يروم أن يعطى في أمثال هذه المواضع قانوناً به تستنبط الصفة التي من قبلها كان الحمل أولاً، وذلك إذا كان الموضوع مركباً فيه من أكثر من معنى واحد إذا كانت تلك الألفاظ تدل على معنى واحد، مثل أن يدل بلفظ المثلث ولفظ المتساوي الساقين في قولنا: المثلث زواياه مساوية لقائمتين – على معنى واحد مثل المختلف الأضلاع والمتساوي الساقين إذا قسنا بها المثلث. وهذا هو الذي أراد بقوله: ومعنى واحدٍ واحدٍ من المثلثات معنى واحداً أي يكون معنى المختلف الأضلاع ومعنى المتساوي الساقين ومعنى المثلث معنى واحداً. وقوله: لكن معنى كل واحدٍ منهما غير معنى الآخر فإنّا لا نعلم لأيهما هو كلي لكن نقول على الكل) –يريد: كما كان معنى المثلث غير معنى المتساوي الساقين، فإنّا قد نجهل لأيهما هو المحمول كليٌّ إذا حملنا على المثل المتساوي الساقين محمولاً.

قال أرسطوطاليس:

(لكنا نبحث ونقول: أترى هذا المعنى لأيّ شيء هو كلي: للمثلث بما هو مثلث، أو بما هو متساوي الساقين؟ وبالجملة، متى يعلم الشيء الذي هو أول له، والذي يقوم البرهان على أنه كلّي له؟ فنقول: إن الشيء الذي إذا ارتفعت سائر الأشياء وبقى، بقى المحمول ببقائه، وإذا ارتفع ارتفع لذلك، يكون كلياً، بمنزلة المثلث المتساوي الساقين المعمول من نحاس، المحكوم عليه بأن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين فإنه إن رفعت منه أنه نحاس وأنه متساوي الساقين فإن المحمول يبقى ببقاء المثلث. إلّا أنك متى رفعت منه أنه شكل وأنه ذو نهاية، لم يبق المحمول، غير أن ارتفاعه ليس هو من ارتفاع هذين فيحصل كلياً له . فإذا كان هذا المعنى إنما هو كلي للمثلث، فبتوسطه يوجد البرهان في المثلث، والبرهان على طريق الكلي إنما هو له).

التفسير

يقول: لكن إن كان معنى المثلث غير معنى المتساوي الساقين، وحملنا عليهما محمولاً خاصاً، فقد يعرض لنا أن نجهل لأيهما هو هذا المحمول محمولٌ أول. فنبحث ونقول: أترى هذا المحمول هو أول للمثلث بما هو مثلث، أو بما هو متساوي الساقين؟ وبالجملة، فنحتاج في هذا الموضع أن نعرف الشيء الذي له هذا المحمول أولاً، والذي يقوم البرهان على أنه أولي: هل هو المثلث، أو المتساوي الساقين؟ ولما عرّف أن في أمثال هذه المواضع نحتاج أن يكون عندنا قانون وطريق به نعرف الشيء الذي حمل عليه المحمول حملاً أولاً، وكان الطلب كلياً – قال: (فنقول إن الشيء الذي إذا ارتفعت سائر الأشياء وبقى، بقى المحمول ببقائه، وإذا ارتفع، ارتفع لذلك، يكون كلياً) ـ يريد: والصفة التي مِن قِبّلها كان حمل المحمول على الموضوع محمولاً حملاً أولاً، تعرف من بين سائر الصفات الموجودة في الموضوع بأنها الصفة التي إذا ارتفعت سائر الصفات ،

أي توهمت مرتفعة وتوُهِمّت هي باقية ، يعنى المحمول ، وإذا ارتفعت هي وبقيت سائر الصفات ارتفع المحمول، فإنه لهذه الصفة التي في الموضوع يكون المحمول أولاً. فقوله: (إن الشيء الذي إذا ارتفعت سائر الأشياء وبقى، بقى المحمول ببقائه) – يعنى بالشيء: الصفة التي يوجد لها المحمول أولا، ويعنى بسائر الأشياء: الصفات التي لا يوجد لها أولاً، وهي التي إذا ارتفعت وبقيت تلك الصفة، لم يرتفع المحمول. فهنا إذن شرطان: أحدهما: أن تكون تلك الصفة هي التي إذا أنزلت موجودة وسائر الصفات مرتفعة، وُجِد المحمول، والتي إذا ارتفعت وبقيت سائر الصفات، ارتفع المحمول. ثم أتى بمثال هذا القول فقال: (بمنزلة المثلث المتساوي الساقين المعمول من نحاس، المحكوم عليه بأن زواياه الثلاث تعادل قائمتين) ـ يريد: إن هذا المثلث يوجد فيه ثلاث صفات: أنه مثلث، وأنه متساوي الساقين، وأنه من نحاس، ويصدق على جميعها أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وذلك أن من الصادق أن كل مثلث متساوي الساقين معمولٍ من نحاس فزواياه الثلاث مساوية لقائمتين. ثم قال: (فإنك إذا رفعت منه أنه نحاس، وأنه متساوي الساقين، فإن المحمول يبقى ببقاء المثلث) ـ يريد: فإنك إذا رفعت من هذا الموضوع المركب من هذه الثلاث صفات: أنه نحاس، وأنه متساوي الساقين، ويبقى أنه مثلث يعني أن زواياه مساوية لقائمتين، أي يبقى هذا المحمول صادقاً على الموضوع، كما كان قبل أن ترتفع منه الصفتان. ثم قال: (إلا أنك متى رفعت منه أنه شكل، وأنه ذو نهاية، لم يبق المحمول. غير أن ارتفاعه ليس هو من ارتفاع هذين فيحصل كلياً لهما) – هذا كأنه دفعٌ لما عسى أن يعترض به معترض هذا القول. وذلك أنه لما وضع أن هذه الصفة هي التي إذا وجدت وارتفعت سائر الصفات، وُجِد المحمول، وإذا ارتفعت، ارتفع المحمول

– كان لقائل أن يقول إنه إذا رفعنا من هذا المثلث الذي الكلام فيه أنه شكل وأنه ذو نهاية، أي سطح، فقد يرتفع المحمول وهو كون الزوايا مساوية لقائمتين. فقال إن الجواب عن ذلك أن ارتفاع المحمول عن ارتفاع أمثال هذه الصفات هو من قِبّل ارتفاع الصفة التي لها وُجِد المحمول عن ارتفاع هذه الصفات، لا من قِبّل ارتفاع هذه. وذلك أنه إذا ارتفع أنه شكل، ارتفع أنه مثلث. وإذا ارتفع أنه مثلث، ارتفعت مساواة الزوايا لقائمتين. فإذن ارتفاع هذا المحمول عن ارتفاع السطح والنهاية ليس هو أولاً، وإنما هو من قِبّل ارتفاع المثلث الذي يرتفع المحمول بارتفاعه أولاً. فلذلك لا بد أن يزاد في هذا الشرط بأن يقال: إنه إذا ارتفع، وبقيت سائر الصفات، ارتفع المحمول، والذي إذا وجد وارتفعت سائر الصفات، بقى المحمول. – فقوله: (غير أن ارتفاعه ليس هو من ارتفاع هذين) – يعنى أنه ليس ارتفاعه من قِبَل ارتفاع هذين أولا وبالذات، بل من قِبَلِ ارتفاع المثلث بارتفاعهما، لا من قبل ارتفاعهما فقط. فيكون هذا المحمول كلياً للسطح والنهاية، على ما شرطنا من وصف الشيء الذي يوجد له الحمل كلياً. وقوله: (فإذا كان هذا المعنى إنما هو كليّ فبتوسطه يوجد البرهان في المثلثات) ـ يريد: وإذا كان حمل الزوايا المساوية لقائمتين هو كلي للمثلث بما هو مثلث، فبتوسط برهان هذا للمثلث يتبرهن هذا لجميع أنواع المثلثات. وقوله: (والبرهان على طريق الكلي إنما هو له) – يعنى: للمثلث. وأبو نصر قال في هذا الموضع الذي أعطاه في استنباط المحمول الأول: إنه موضع مُقنع وليس ببرهاني، وذلك في كتابه (في التحليل). وذلك أنه زعم أن هذا الموضع يبطل بالأشياء التي لها أكثر من خاصة واحدة. وذلك أنه إذا ارتفعت إحدى الخاصتين، ارتفعت الخاصة الأخرى، وإذا وجدت، وجدت – مثل العلم والضحك للإنسان. فإذا إذا ارتفع أنه

ضحاك، ارتفع أنه قابل للعلم. وإذا وُجِد أنه ضحّاك، وُجِد أنه قابل للعلم. وليس حمل الضحّاك على القابل للعلم حملاً أولاً، إذ كان حملا بالعَرَض. وإنما غَلَّط أبا نصر أنه ظن بأرسطو في هذا الموضع أنه استعمل موضع الوجود والارتفاع المطلق. وليس الأمر كذلك، وإنما استعمله أرسطو بتقييد، وذلك أنه قال إن المعنى الذي يوجد له الحمل الكلي من جميع المعاني الموجودة في الموضوع هو المعنى الذي إذا وُجِد وارتفعت سائر المعاني التي في الموضوع، بقى المحمول موجوداً له. وإذا ارتفع وبقيت سائر المعاني الموجودة في الموضوع، ارتفع المحمول. وإذا اشترط في الارتفاع والوجود هذان الشرطان، كان الموضوع برهانياً ولا بُد. وذلك أنه ليس يجب إذا ارتفع الضحّاك ووجدت سائر المعاني في الإنسان – أن يرتفع القبول للعلم. وذلك أنه إذا وجد النطق، وجد القبول للعلم. وكذلك ليس يلزم إذا وجد الضحّاك وارتفعت سائر المعاني الموجودة للإنسان، أن يوجد القبول للعلم. ولذلك إذا استعمل هذا الموضع بهذين الشرطين، كان برهانياً – وهو الذي ذهب على أبي نصر من غرض أرسطو.

(6)

مقدمات البرهان ذاتية وضرورية

قال أرسطوطاليس:

(وإن كان البرهان من مقدمات ضرورية من قِبَل أن المعلوم الذي يعلمه الإنسان غير ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، والأمور الضرورية هي الأمور الذاتية، وهذه على ضربين: أحد الضربين هو المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات، والضرب الآخر هو أحد المتقابلين من المحمولات المأخوذة ·موضوعاتها في حدودها ـ فمن البينّ أن البرهان إنما يكون من الأمور الذاتية، وذلك أنه ليس يخلو أن يكون: إمّا من الأمور الذاتية، وإمّا من الأمور العَرَضية. إلّا أن الأمور العَرَضية ليست ضرورية).

التفسير

لما عَرّف خواص الحمل الضروري، وهو كون المقدمات ذاتية وأولاً، يريد ها هنا أن يبين ان مقدمات البرهان يجب ان تكون بذاتها،) ويجعل مبدأ البيان في ذلك ان مقدمات البراهين ضرورية – فقال: (وإن كان البرهان يجب أن يأتلف من مقدمات ضرورية، من قبل أن الذي يعلمه الإنسان بالبرهان، وهي النتيجة، هي ضرورية، إذ كان غير ممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، وكانت النتيجة الضرورية إنما يحصل علمها بالذات، أي كونها ضرورية، عن مقدمات ضرورية. والمقدمات الضرورية ذاتية. فقد يجب أن تكون مقدمات البرهان ذاتية. ولما كانت الذاتية صنفين: الصنف الذي يؤخذ المحمول فيها في حد الموضوع، والصنف الذي يؤخذ الموضوع فيها في حد المحمول، فمن البينّ أنه يجب أن تكون مقدمات البراهين أحد هذين الصنفين من الذاتية. وإنما قال إن الضرب

الآخر هو أحد المتقابلين من المحمولات المأخوذة من موضوعاتها في حدودها، لأن الأغراض الذاتية التي هي أعم من الموضوع هي أبداً متقابلة. وقوله: (وذلك أنه ليس يخلو أن يكون إمّا من الأمور الذاتية، وإمّا من الأمور العَرّضية، إلّا أن الأمور العرضية ليست ضرورية) – هو قياس غير القياس الأول الذي بينّ به أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية. وذلك أن القياس الأول وضع فيه أن مقدمات البراهين يجب أن تكون ضرورية، من قبْل أن نتائج البراهين يجب أن تكون ضرورية. ثم وضع أن الضرورية ذاتية. وأما هذا القياس فإنه وضع فيه أن مقدمات البراهين ضرورية، ثم قال: (ومقدمات البراهين ليس تخلو أن تكون ذاتية أو عَرَضية) ثم استثنى أنها ليست عرضية، من قِبّل أن البرهان مقدماته ضرورية، والعرضية ليست بضرورية. وتأليف القياس الذي أنتج هذا المستثنى هو في الشكل الثاني. وهذا البيان مؤلف من شرطين: منفصل وحملي في الشكل الثاني، والأول من أقيسة حمليه يأتلف هكذا: نتائج البرهان ضرورية. والنتائج الضرورية تصدر عن مقدمات هي ضرورية. فينتج أن مقدمات البراهين يجب أن تكون ضرورية. ثم تؤخذ هذه النتيجة، وهي أن مقدمات البراهين ضرورية، ويضاف إليها أن الضرورية: ذاتية. فينتج عن ذلك في الشكل الأول أن مقدمات البراهين ذاتية. وفي هذه المقدمات شك، وذلك أنه قد يشك في البرهان الأول في المقدمة المأخوذة فيه وهي أن كل ضرورية ذاتية. وذلك أنه يرى كثير من الناس أن ها هنا أشياء ضرورية ليست بذاتية، مثل وجود البياض للثلج، والسواد للقار، ومثل حمل الضحاك على الذي يبيع ويشترى. وبالجملة، حمل الخواص بعضها على بعض هو ضروري وليس بذاتي. ولذلك قال أبو نصر في (البرهان): والضرورية ها هنا إنما يعني بها الضرورية الذاتية) – فنقول نحن إن الضرورية

تقابلها الممكنة. والضرورية منها ضرورية بالذات. فالضرورية التي بالعرض هي ممكنة بالذات. وأما الضرورية بالذات فليست ممكنة إلاّ بالعَرَض. فحمل الخواص بعضها على بعض هو ضروري بالعرض ممكن بالذات. وكذلك حمل البياض على الثلج، والسواد على القار. فإن كان الواجب ألا تعدّ مع المقدمات الضرورية – الضروريات بالعرض، لأن بالعّرّض ليس ينظر فيه، فواجب أن تكون كل ضرورية ذاتية، أي كل ضرورية بالذات ذاتية. وكذلك المقدمة المأخوذة في البرهان، وهي أن كل ما هو ضروري ليس بعرضي، إنما يصدق على التي بالذات، وهي التي أراد أرسطو. وينبغي أن نعلم أن الضرورية بالذات إنما تؤخذ في المحمول الأول فقط، وهو أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع، والموضوع ضرورياً للمحمول. وهذا ليس يوجد في حمل الجنس على النوع، وذلك أن الجنس ضروري للنوع، والنوع ممكن له. وإنما يوجد في حمل الحدّ والفصل، والأعراض الذاتية الأول.

قال أرسطوطاليس:

(فإما أن نكتفي في البيان على أن مقدمات البراهين ضرورية، بما قيل، وإما أن نبتدىء ابتداءً آخر ونقول إن نتيجة البرهان هي ضرورية غير مستحيلة ولا متغيرة. والبرهان الكائن عليها غير ممكن بخلاف ما هو عليه. فإذا كان هذا هكذا، فالمقدمات التي منها يكون البرهان هي ضرورية غير مستحيلة ولا متغيرة، سوى أن الإنسان قد يمكنه أن يقيس من مقدمات صادقة، إلّا أنه لا يكون منها برهان. فأما أن يبرهن، فلا يمكن إلّا من مقدمات ضرورية، من قِبّل أن خاصة البرهان إنما هو أن يكون من أشياء ضرورية).

التفسير

لما وضع أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية ، من قِبّل أن النتائج البرهانية هي ضرورية ، وأنتج من ذلك أن مقدمات البرهان هي ذاتية ، وكان اتصال المقدم بالتالي في القياس الشرطي القائل إنه إذا كانت النتيجة ضرورية ، أنه يجب أن تكون المقدمات ضرورية – فيه بعض خفاءٍ، وكان قد وضعه في القياس الشرطي على أنه معروف بنفسه – قال: (فإما أن نكتفي – في البيان على أن مقدمات البرهان ضرورية – بما قيل، وإما أن نبتدىء ابتداءً آخر فنقول) ـ يريد: إنه إن كان ما قيل قد يمكن أن يكون غير واضح عند بعض المتعلمين ، فقد ينبغي أن نزيد في بيان ذلك. وقوله: (ونقول إن نتيجة البرهان..) إلى قوله: غير متغير) ـ يريد أنه لما كان من الأصول الموضوعة لنا ها هنا أن نتيجة البرهان هي غير ممكنة أن تكون بخلاف ما هي عليه، بل هي أزلية غير مستحيلة ولا متغيرة، وكان أيضاً من الموضوع لنا المعروف بنفسه أن البرهان الذي يحصل لنا من قِبّله هذا النحو من العلم بالذات يجب أن يكون ولا بد بهذا النحو من الوجود ، أعني غير مستحيل ولا متغير، .ولا بالجملة يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، فإن البرهان لما كان سبباً لهذا النحو من العلم فقد يجب أن يكون هو أحق بذلك المعنى ، لأن كل ما كان سبباً لشيء فهو أحق بذلك المعنى الذي كان له سبباً . مثال ذلك أن النار إن كانت سبباً لسائر الأشياء الحارة فهي أحق بالحرارة. وكذلك البراهين إن كانت سبباً للعلم الضروري، فهي أحق بأن تكون معلومات ضرورية. ولما كان القياس إنما يلحقه الإمكان من قبل مقدماته، لأن اللازم عنه هو ضروري، فقد يجب أن يكون القياس المعطى العلم الضروري يعطيه من وجهين: من قِبَل شكله، ومقدماته. وإذا كان هذا هكذا، فواجبٌ أن تكون مقدمات البرهان ضرورية. وقوله: (سوى أن

الإنسان قد يمكنه ...) إلى آخر ما كتبناه، هو إشارة منه إلى أن القياس بشكله ليس يفيد كون النتيجة ضرورية. وإنما الذي يفيد شكله أن الانتاج ضروري. ولذلك قد يمكن الإنسان أن ينتج من مقدمات صادقة غير ضرورية نتيجة صادقة إما ضرورية، وإما غير ضرورية. أما غير ضرورية: فبالذات، وأما ضرورية: فبالعرض. وكيفما كان، فهذا النحو من القياس ليس برهاناً.

قال أرسطوطاليس:

(وقد تبين أن مقدمات البرهان ضرورية، من أنه قد يمكن المعاند أن يعاند الذين توهموا أنهم قد برهنوا على مطلوب ما من المطالب، بأن يُريهم أن البرهان الذي برهنوا به ليس مقدماته ضرورية، أو يمكن أن يبين ذلك المطلوب بغير تلك المقدمات، أو أنها مأخوذة من اللفظ، أي جدلية).

التفسير

هذه حجة مشهورة على أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية وهو أن المعاندين قد يعاندون الذين يتعاطون البرهان بأن يروهم أن البرهان الذي أتوا به ليست مقدماته ضرورية. وقوله: (أو يمكن أن يبين ذلك المطلوب بغير تلك المقدمات) – إن كان أراد أنهم يعاندونهم بهذا المعنى، كما يعاندونهم بأن ذلك المطلوب الذي برهنوا عليه قد يمكن أن يبينَ بغير تلك المقدمات، فقد يظن أن هذا قولٌ معترض. وذلك أنه قد يمكن أن يبرهن الشيء بأكثر من برهان واحدٍ. ولكن ليس الأمر كما يُظن. فإن البرهان إن كان من المقدمات الأول التي هي الأسباب التي منها تقومت طبيعة ذلك الشيء الذي طلب برهانه، وكان الشيء الواحد إنما يكون عن أسباب واحدة، فقد يجب أن يكون البرهان واحداً، كما يجب أن يكون الحد واحداً. وهذا البرهان هو البرهان المطابق لعمل الطبيعة. فإن كان

البرهان هو الذي من قِبَله يعمل الشيء، فقد يجب ألاّ يكون للمطلوب إلّا برهانٌ واحد. وذلك بين جداً في الصنائع العملية. ولذلك كانت البراهين ولا بد حدوداً بالقوة على ما سيبين بعد. وقوله: (وأنها مأخوذة من اللفظ، أي جدلية) ــ يريد أن البرهان يناقض من قبل أن مقدماته ليست ضرورية، كما يناقض بكون مقدماته جدلية، وكون ذلك المطلوب يمكن بيانه ببرهانٍ آخر من جنسه.

قال أرسطوطاليس:

(وقد ظهر وبان من هذه الأشياء أن الذين يظنون عند أخذهم مقدمات البرهان من الأمور المشهورة أنهم قد أصابوا ـ هم قومٌ بُله، مثل ما يفعله السفسطائيون عندما يبينون أن الذي له العلم يعلم ما هو العلم، لأنه إن كان ليس يكفى في كونها مبدءاً للبرهان أن تكون صادقة، إلا وأن تكون مناسبة وأولية للجنس الذي عليه البرهان، فكم بالأحرى أن لا يكفى ـ في أن تكون برهانية ـ كونها مشهورة!).

<u>التفسير</u>

يقول: وقد بان وظهر من أجل أن مقدمات البراهين يجب أن تكون ضرورية – أن الذين يعتقدون أنه يكفي في مقدمات البرهان أن تكون مشهورة فقط هم قومٌ بله. وذلك أنه إذا لم يكف فيها أن تكون صادقة، بل وأن تكون مع ذلك ضرورية، فكم بالحري ألاّ يكفي فيها أن تكون مشهورة. لأن كثيراً من المشهورات غير صادقة. وإنما شبه فعلهم بفعل السفسطائيين، وهم الذين يموهون في الكاذب أنه صادق، لأن السفسطائيين كما يدلسون في صفة من صفات مقدمات البراهين، وهي كونها صادقة، فيموهون إذا كانت كاذبة أن المقدمات صادقة فكذلك فعلهم وفعل السفسطائي واحدٌ بالجنس، لأن كليهما دلس في الصادق. وإنما الفرق بينهما أن الكذب الذي دلسّ فيه السفسطائي هو كليّ

وأكثريّ، والذي دلس فيه من زعم أنه يكفي في الصادقة أن تكون مشهورة هو كذب جزئي. وذلك أنه ليس يعرض للمقدمات المشهورة أن تكون كاذبة بالكل. وقوله: (عندما يبينون أن الذي له العلم يعلم ما هو العلم) – مثال لقول السفسطائية مأخوذ من المشاغبة، وهو الاشتراك الذي يكون من قبّل تركيب اللفظ، وهو يأتلف هكذا: الذي له العلم بشيء ما – فهو يعلم الشيء الذي له العلم به الشيء الذي له العلم به هو العلم فإذن الذي له العلم بشيء ما– له العلم بالعلم. ووجه التغليط أن قول القائل: (ومن له العلم يعلم الشيء الذي له العلم) يمكن أن يعود الضمير في (له) على العلم وعلى المعلوم. وهو صادق على المعلوم، كاذب على العلم. فيوهم السفسطائي لاشتراك اللفظ أنه صادق على العلم، فيلزم فيه أن يكون الذي يعلم شيئاً ما يعلم ما هو العلم. وقوله: (مناسبة) – يعنى به أن يكون من طبيعة الجنس المنظور فيه. وقوله: (وأولية للجنس) – يعنى أن تكون محمولة عليه هي ومقابلتها، إن كان المحمول فيها عَرَضاً على الجنس من طريق ما هو. فإن كان ليس بِعَرّضٍ فيكون محمولاً خاصاً، والمناسبة على ظاهر مذهب أرسطو هي الذاتية. وأما أبو نصر فإنه يرى أن من الذاتية ما ينقسم بها جنسُ جنس الصناعة. وقد تكلمنا في هذا فيا سلف، وسنتكلم فيه فيما بعد.

قال أرسطوطاليس:

(وقد يظهر أن البرهان من مقدمات ضرورية، من قِبَل أن الذي ليس عنده العلم بالعلة التي من أجلها الأمر الذي قد أحضر عليه البرهان، فليس مثل أن يظن أنه قد علم أن (أ) مأخوذة لـ (جـ) من الاضطرار بوسط (ب). والوسط الذي به علم ليس بضروري، فإن لم يَعلم بالعلة، من قِبّل أن علمه أن المحمول

للموضوع من الاضطرار لم يكن من قِبَل الوسط، وذلك أن الوسط قد يمكن أن يرتفع والنتيجة ضرورية).

التفسير

يقول: إن الذي يعلم بوسط غير ضروري، وجود محمولٍ ما لموضوعٍ، فهو ضرورة ليس يعلم وجود ذلك المحمول للموضوع بعلّته، لأن الذي يعلم بالعلة فقد علِم ضرورية النتيجة من قِبَل الوسط. والذي عَلم بوسطٍ غيرِ ضروري، فلم يعلم ضرورية النتيجة من قِبَل الوسط، إن كان الوسط ممكناً. فيلزم عن هاتين المقدمتين في الشكل الثاني: أن الذي يعلم بوسطٍ غير ضروري فليس يعلم بالعلة. فإذا أضيف إلى هذه النتيجة أن البرهان يعلم بالعلة، أنتج عن ذلك في الشكل الثاني أيضاً أن الذي يعلم بوسطٍ غير ضروري فليس يعلم بالبرهان. فإذا كان الذي يعلم بالبرهان إما أن يعلم بوسطٍ ضروري، أو بغير ضروري، وكان الذي يعلم بوسط غير ضروري فليس يعلم بالبرهان، فواجبٌ أن يكون الذي يعلم بالبرهان يعلم بوسط ضروري. وقوة هذا القول قوة قياس شرطي: فقوله: (من قِبّل أن الذي ليس عنده علم بالعلة التي من أجلها الأمر الذي قد أحضر البرهان عليه فليس يعلم) هي نتيجة القياس الثاني. وقوله: (فإن هذا لم يعلم بالعلة، من قِبّل أن علمه ...) إلى آخر الفصل: هو بيان المقدمة القائلة إن الذي يعلم بوسط غير ضروري في نفسه لم يعلم بالعلة، أعني نتيجة القياس الأول. وتأليفه هو هكذا: الذي يعلم بالعلة يعلم أن المحمول للموضوع بالضرورة من قبل الوسط. والذي يعلم أن المحمول موجودٌ بالضرورة من قبل وسطٍ غير ضروري ليس يعلم أن المحمول موجود بالضرورة من قبل الوسط. وقوله: (وذلك أن الوسط قد يمكن أن يرتفع والنتيجة ضرورية) – هو بيان للمقدمة القائلة إن الذي يعلم بوسط غير ضروري ليس يعلم أن المحمول للموضوع ضروري من قِبّل الوسط، وذلك أن

الوسط يرتفع والعلم باق. وما يحصل العلم الضروري من قِبّله ليس يصح أن يرتفع ويبقى العلم.

قال أرسطوطاليس:

(ومع هذا فإن كان الإنسان يعلم بوسط ليس هو ضروري فيكون القياس حاضراً والإنسان باق، والنتيجة التي قد بيّنت بالقياس، باقية ولم تبين فلم يتحصل العلم من قِبَل أن الأوسط قد يمكن ارتفاعه. وإذا كان الأمر في بقاء القياس والقائس والمطلوب المبين وفقد العلم، فيكون المطلوب غير معلوم ولا فيما تقدم أيضاً، لا ولا إن كان الوسط غير مرتفع، لكنه يمكن أن يكون مرتفعاً، يعلم الشيء بالبرهان. لكن يقع العلم به على أنه ممكن، لا على أنه غير ممكن أن يقع العلم بما هذه صورته، إذ ليس يمنع مانع من أن يكون الحد الأوسط ليس بضروري والنتيجة ضرورية، من قِبَل أنه قد يمكن أن نقيس على نتيجة ضرورية من مقدمات ليست ضرورية).

التفسير

إذا كان الحد الأوسط إنما يعلم من أمره أنه موجود فقط، سواء كان بهذه الحال في نفسه أو كان ضرورياً ولم نعلمه نحن، فليس يفيد من العلم بالنتيجة سوى أنها موجودة فقط. فإن كان من طبيعة الممكن، أمكن أن يرتفع الحد الأوسط ولا نشعر نحن بارتفاعه، فيكون القياس عندنا موجوداً بالفعل، والعلم بالنتيجة غير موجود، لأن الذي يكون عندنا من العلم بالنتيجة هو ظنٌّ فقط، لا علم. فلذلك يعرض ما قال، وهو أن الإنسان متى علم شيئاً بوسطٍ هو غير ضروري – أن يكون القياس موجوداً بالفعل، والقائس باق، والنتيجة التي تبيّنت بالقياس باقية، وهي غير بينة الصدق. وذلك أنه إن فسد الحد الأوسط ولم نعلم نحن بفساده، عَرض أن يكون العلم ظناً. ولذلك قال: (فلا يتحصل العلم من قبل أن الأوسط قد يمكن ارتفاعه). وقوله: (وإذا كان الأمر في بقاء القياس والقائس

والمطلوب وفقد العلم، فيكون المطلوب غير معلوم ولا فيما تقدم) ـ يريد: فيكون المطلوب غير معلوم لنا في وقت فساد الحد الأوسط، وإن كنا نحن نظن أنه معلوم لنا، من قبل أنه ليس عندنا علمٌ بفساد الحد الأوسط. وقوله: (ولا فيما تقدم) ـ يريد: أن المطلوب ليس يكون معلوماً لنا عند وقت وجود الحد الأوسط بالحقيقة، إذ كان هذا العلم يمكن أن يعود ظناً. ولما أخبر بما يعرض من تغير هذا العلم في وقت ارتفاع الحد الأوسط، ذكر أيضاً وَهْنَه في وقت وجوده، فقال: (لا ولا إن كان الأوسط غير مرتفع، لكنه يمكن أن يكون مرتفعاً، يعلم الشيء بالبرهان) ـ يريد: أن مثل هذا الوسط إنما يعطى في حال وجوده من العلم بالنتيجة أنها موجودة فقط، لا أنها ضرورية، وهو الذي يعطيه البرهان. فكأنه قال: ولا إن كان الوسط غير مرتفع، لكنه قد يمكن أن يرتفع، يحصل من قِبَل هذا الوسط العلمُ بالشيء على طريق العلم الحاصل عن البرهان. ولما كان قد يمكن أن يحصل عن مثل هذا الوسط علمٌ ضروري بالعَرَض – قال: لكن يقع العلم به على أنه ممكن، لا على أنه غير ممكن أن يقع العلم بما هذه. صورته) ـ يريد: لكن قد يقع من قبل مثل هذا الحد الأوسط علمٌ ضروري بالعرض، إذ كان ذلك ممكناً، لأنّا لسنا نريد بقولنا إنه لا يقع العلم به أن ذلك غير ممكن أصلا، بل إنما نريد أنه لا يقع العلم به بالذات، إذ ليس يمنع مانع، كما قال، من أن يكون الحد الأوسط ليس بضروري ويكون العلم بالنتيجة ضرورياً. والمفسرون يمثلون في هذا الموضع بقول القائل: كل انسان يمشي. وكل من بمشي حيوان فتكون النتيجة ضرورية وهي أن: كل انسان حيوان. والمقدمة الصغرى ممكنة، وهي قولنا: (كل انسان يمشي). وإنما يعرض هذا في القياس متى كانت المقدمة الكبرى ضرورية، وكان معنى المقول فيها على الكل صادقاً في كل المواد، أعني

أن يكون (أ) مثلا بالضرورة محمولاً على كل ما يوصف بـ (ب)، سواء كان وصف إمكانٍ، أو وجود، أو ضرورة. فإنه إذا قُرن بمثل هذه المقدمة أي مقدمة كانت: ضرورية أو ممكنة أو موجودة بالفعل، كانت النتيجة ضرورية، كالحال في المثال المتقدم. وإنما قيل في هذا إنه بالعرَض، لأنه ليس كل حمل ضروري يوجد فيه هذا المعنى. ولذلك لم يجعل أرسطو في هذا النحو من الاختلاط جهة النتيجة فيه تابعة لجهة المقدمة الكبرى، على ما ذكره في كتاب (القياس) ولخصنا نحن مذهبه في ذلك الموضع. وأما إذا كانت الكبرى ممكنة، فليس يصح أن تكون النتيجة ضرورية من مقدمات ليست ضرورية، أعني متى كانت المقدمة الكبرى ضرورية بذلك الشرط.

قال أرسطوطاليس:

(أما متى كان الحد الأوسط ضرورياً، فإن النتيجة ضرورية أيضا لا محالة دائماً، كما أنه متى كانت المقدمة صادقة، تكون النتيجة صادقة لا محالة، مثل أن يكون (أ) على (ب) من الاضطرار، و(ب) على (جـ) من الاضطرار. فإذن (أ) على (ج) من الاضطرار. فإن لم تكن النتيجة ضرورية، فلا. والمقدمات تكون ضرورية، وإلا فلتكن النتيجة وهي (أ) على (حـ) ليس من الاضطرار. ومقدمتنا (أب) (ب (حـ) ضروريتان. والنتيجة عن هذا ضرورية، إلا أنه قد وضعت غير ضرورية. وهذا محال).

التفسير

لما بين أنه إذا كان الحد الأوسط ليس بضروري فإنه ليس يجب أن تكون النتيجة ضرورية بالذات، بل إن كان فبالعرض، يريد ان يبين عكس هذا وهو أنه إذا كان الحد الأوسط ضرورياً، أعني مقدمتي القياس، فإن النتيجة تكون ضرورية. فقوله: (فأما متى كان الحد الأوسط ضرورياً) – يعنى للطرفين، وذلك

بأن تكون مقدمتا القياس ضروريتين. وقوله: (فإن النتيجة تكون ضرورية لا محالة دائماً، كما إنه متى كانت المقدمات صادقة تكون النتيجة صادقة لا محالة) ـ يريد: أن الحال في كون جهة النتيجة تابعة بالذات لجهتي المقدمتين هو شبيه بكون صدق النتيجة تابعة بالذات لصدق المقدمتين، إذ كان كلاهما كيفية. وإنما أراد بذلك أن البرهان عليهما واحد. وقد تبينّ في كتاب (القياس) أنه إذا كانت المقدمتان صادقتين فإن النتيجة لابد تكون صادقة. وبمثل ذلك يبين أنه إذا كان المقدمتان ضروريتين فإن النتيجة تكون ضرورية. وذلك بينّ في القياس: أما في الشكل الأول فمن معنى المقول على الكل، وأما في الثاني والثالث فبردهما إلى الشكل الأول–وسائر الوجوه التي قيلت هنالك. والمثال الذي أتى هو به هو في الشكل الأول. ولما قال إنه إذا كانت المقدمتان ضروريتين فإن النتيجة تكون ضرورية، أخبر أنه يلزم عن هذا الاتصال أنه إذا لم تكن النتيجة ضرورية فإن المقدمات ليست تكون ضرورية، فقال: (فإن لم تكن النتيجة ضرورية، فلا، والمقدمات تكون ضرورية). ثم بين ذلك بطريق الخلف وهي الجهة التي نبين بها أن استثناء مقابل التالي يلزم منه رفع المقدم، فقال: (وإلّا فلتكن النتيجة، وهي أ على ﺣ ليست من الاضطرار، ومقدمتا أب، ب ﺣ ضروريتان، والنتيجة عن هاتين ضرورية، إلاّ أنها قد وضعت غير ضرورية، وهذا محال) ـ يريد: وإلا فلتكن النتيجة في القياس المتقدم الذي فرضنا مقدمتيه ضروريتين: غير ضرورية، فأقول إن المقدمتين أو إحداهما تكون ولا بد غير ضرورية. مثال ذلك أنه إذا حملنا أعلى ب، وب على جـ وكانت النتيجة أ على جـ فأقول إن أ على جـ إن لم تكن ضرورية فإنه لا تكون المقدمتان ضروريتين. برهان ذلك: أنه إن كانت المقدمتان ضروريتين لزم أن تكون النتيجة ضرورية،

على ما تبين في كتاب (القياس)، وقد فرضت غير ضرورية – هذا خُلف لا يمكن، وما لزم عنه المحالُ فهو محال، وهو ما وضعنا من كون النتيجة غير ضرورية والمقدمتان ضروريتان. وإنما أراد أن يعرف بهذا أنه ليس يلزم إذا كانت النتيجة ضرورية أن تكون المقدمتان ضروريتين، لأنه لو لزم ذلك، للزم أن يستثنى في القياس الشرطي: التالي بعينه، فينتج المقدم نفسه. وهذا بعينه يعرض للنتيجة في الصدق مع المقدمات، أعني أنه إذا كانت المقدمات صادقة، فالنتيجة صادقة. وليس ينعكس هذا، أعني إذا كانت النتيجة صادقة أن تكون المقدمات صادقة، بل الذي يلزم أنه إذا لم تكن النتيجة صادقة أن يكون في المقدمات كذب. وهذه كلها أشياء قد فرغ منها في كتاب (القياس)، وإنما ذَكّر بها ها هنا فقط.

قال أرسطوطاليس:

(فأما إن علم انسانٌ أمراً ما بالبرهان، فواجب أن يكون العلم به ضرورياً. وإذا كان هذا هكذا، فواجبٌ أن يكون الوسط الذي به يعلم الشيء بالبرهان ضرورياً. فإن لم يقع العلم بالشيء بوسطٍ هو ضروري، لم يُعلم الشيء لا (لم هو)، ولا (أنه). لكن الذي يعلمه على هذا الحال هو على أحد وجهين: إما أن يظن ظناً أنه يعلم وهو لا يعلم، إذا كان يتظنن بالشيء الذي ليس بضروري أنه ضروري، أو لا يظن ولا ظن سوى علم الشيء أنه موجود، أو لِم هو، بأوساط كثيرة أو بوسط واحد).

التفسير

قوله: (فأما إن علم إنسان أمراً ما بالبرهان فواجبُ أن يكون العلم به ضرورياً) – يقول: فقذ ظهر أنه وضعنا أنه قد علم شيئاً ما بالبرهان أنه واجب أن يكون العلم به ضرورياً، وهذا هو العلم الذي لا يتغير إلى الظنّ. فواجب أن

يكون الوسط الذي مِن قِبَله يحصل هذا العلم لنا ضرورياً، وأن يكون أعرف في هذا المعنى، لأن كل وصفٍ يحصل من قِبَل شيء ما، فذلك الشيء أحق بتلك الصفة من ذلك الشيء، أعني الصفة التي حصلت للمسبَّب من قبل المسبِّب. ثم قال: (فإن لم يقع العلم بوسط ضروري، لم يعلم لا (لم هو) ولا (أنه)ـ يريد: فإن لم يحصل العلم للناظر في الشيء بوسط هو ضروري، بل بوسط غير ضروري، لم يحصل لذلك الناظر علم بذلك الشيء: لا علمٌ بسببه إن كان المطلوب منه سببه، ولا علمٌ بوجوده إن كان المطلوب وجوده فقط، ولا علمُ بكليهما إن كان المطلوب كليهما. وإنما أراد أن الذي يعلم الشيء بوسطٍ غير ضروري، لم يحصل من أنواع البراهين: لا برهان (لِم) ولا برهان (أن)، أعني لا برهان الوجود، ولا برهان السبب، ولا البرهان المطلق الذي جمع الأمرين جميعاً. وإنما كان ذلك لأن البراهين المطلقة وبراهين الأسباب إنما تكون من قبَل الأسباب، والأسباب ضرورية. فمن حصل له العلم بسبب غير ضروري، فلم يحصل له العلم بسبب الشيء. ومن حصل له بالوجود فقط، فإنما حصل له ذلك من قبّل الأعراض الضرورية وهي الذاتية التي رسمت من قبل. فمن حصل له العلم بالوجود من قِبّل عَرّضٍ غير ضروري، فلم يحصل له العلم بوجود الشيء. ولذلك قال بعد هذا: (لكن الذي يعلمه على هذه الحال هو على أحد وجهين: إما أن يظن ظنّاً أنه يعلم وهو لا يعلم، إذ كان يظن بالشيء الذي ليس بضروري أنه ضروري، أو لا يظن) ـ يريد: ولمكان هذا، كان من يعلم الشيء بوسط غير ضروري لا يخلو حاله من إحدى حالتين: إما أن يكون غالطاً فيعتقد فيما ليس بضروري أنه ضروري، وإما أن يعلم أنه ليس عنده علم. وإنما أراد أن الناس مجمعون على هذه القضية: من عنده علم، ومّن يظن أن عنده علماً، أعني قول القائل إن العلم

الضروري إنما يحصل عن وسط ضروري. لكن كل من يدعى العلم في الوسط، يدعى هذا المعنى. ثم قال: (ولا ظن سوى علم الشيء أنه موجود أو لم هو بأوساط كثيرة) ـ يريد: ولا ظن أعظم مِنّ ظن من يعلم وجود الشيء، أولم هو، بأوساط كثيرة، أو بوسط واحد، ويكون الوسط أو الأوساط غير ضرورية – إن كان ما وقع في النسخة صحيحاً من قوله: (أو بوسط واحد). وعلى هذا فيكون في القول حذف. ويحتمل أن يكون: (أو بوسط واحد) – خطأ، وإنما هو: (لا بوسط واحد). وعلى هذا التأويل يكون تقدير الكلام: ولا ظن سوى ظن من يعلم الشيء بأوساط لا بوسط واحد. وذلك أنه قد تبينّ أن الوسط الضروري واحد. وبدل على صِحّة هذا التأويل وأن ما وقع في النسخة خطأ: ما وقع في ترجمة مَتىّ، وهو قوله بدل هذا: (أو لا يكون يظن ولا ظنّاً أيضا كان عنده من أمر الشيء أنه قد كان عالماً أنه موجود بالأوساط، أو كان عنده من أمره لم هو بالأوساط أيضاً على مثال واحد.

قال أرسطوطاليس:

(والأعراض التي ليست ذاتية على النحو الذي حددنا ليس يكون عليها برهانٌ، من قبل أنه لا سبيل إلى أن تكون نتيجتها ضرورية، من قبِل أن المحمول فيها إذا كان عرضاً يمكن أن يوجد، وألا يوجد والعَرَض الذي يراد به في هذا الموضع هو الذي قد شرحت حاله).

التفسير

يريد – فيما أحسب – أن الأوساط التي ليست ضرورية هي من الأعراض الغير ذاتية. والأعراض التي ليست ذاتية على النحو الذي حددت به الذاتية، ليس يكون منها برهان، من قِبّل أنه لا سبيل أن تكون عنها نتيجة

ضرورية بالذات. وقد قلنا إن نتيجة البرهان يجب أن تكون ضرورية. وإنما لم يجب أن تكون منها نتيجة ضرورية من قِبَل أن المحمول فيها الذي هو الحد الأوسط إذا كان عرضاً، أمكن أن يفارق. فإن العَرض هو الذي يمكن أن يوجد، وألا يوجد. وقوله: (والعرض الذي يراد به في هذا الموضع هو الذي قد شرحت حاله) ـ يريد: الذي قيل في أحد رسميه في كتاب (الجدل) إنه الذي يمكن أن يوجد وألا يوجد. وإنما قال ذلك تحفظاً من الأعراض اللازمة.

قال أرسطوطاليس:

(ألّا أنه للإنسان أن يتشكك فيقول: إن لم تكن النتيجة عن مثل هذا ضرورية، فما السبب في اقتضاب ينتج عنها مثل هذه النتيجة؟ فيقال له إن الإنسان ليس إنما يشكك لينتج عن المقدمات نتيجةً ضرورية، لكن إنما يشك لينتج نتيجة لازمة للمقدمات التي يقتضبها من المسئول من الاضطرار أنها صادقة إن كان ما يتسلمه من المقدمات يتسلمها على أنها صادقة).

التفسير

يقول: إلّا أنه للإنسان أن يتشكك فيما قيل إن النتيجة الضرورية إنما تكون عن مقدمات ضرورية – وذلك أنه إذا لم تكن النتيجة عن أمثال هذه المقدمات، أعني التي هي صادقة غير ضرورية – نتيجة ضرورية، فما السبب في أن يقتضب الإنسان بالسؤال مقدمات بهذه الصفة، ويزعم أنه تلزم عنها نتيجة ضرورية؟ ـ يريد: أنه إن وضعنا أن النتيجة الضرورية إنما تكون عن مقدمات ضرورية، فلقائل أن يقول إنه يلزم عن ذلك ألا تكون نتيجة ضرورية عن مقدمات غير ضرورية، فلا يكون هنا قياس فينتج أصلا إلا تكون مقدماته ضرورية، وذلك خلاف ما تبين في كتاب (القياس). ثم أتى بحل هذا الشك، فقال: (فيقال له إن الإنسان ليس إنما يُشكك لينتج في المقدمات نتيجة ضرورية،

لكن إنما يشكك لينتج نتيجة لازمة للمقدمات التي نقتضبها من المسئول من الاضطرار أنها صادقة) ـ يريد: أن المشكك بهذا الشك يجاب بأن يقال له: ليس يقتضب الإنسان المقدمات ويسلمها وبالجملة يعمل قياساً، إذا شك في مطلوب ما وأراد انتاجه من تلك المقدمات لينتج منها نتيجة ضرورية في طبيعتها. لكن إنما يقتضب المقدمات إذا شك في المطلوب، ويعمل قياساً لينتج عن المقدمات التي تسلمها نتيجة يكون لُزُومها عن تلك المقدمات ضرورياً، إلا أن تكون هي في نفسها ضرورية. فقوله: (لكن إنما يشكك لينتج) ـ يريد: لكن إنما يشكك في المطلوب فيتسلم المقدمات، أي إنما يتسلم المقدمات إذا شك في المطلوب لينتج نتيجة لازمة للمقدمات التي يتسلمها لزوماً اضطرارياً، لا نتيجة اضطرارية. فإن كانت المقدمات صادقة، كانت هي ولا بدّ صادقة، وإن لم تكن صادقة، إلا يجب أن تكون صادقة. ولذلك لما قال (من الاضطرار أنها صادقة) – زاد فقال: (إن كان ما يتسلمه من المقدمات يتسلمها على أنها صادقة) ـ يريد: أنه إنما يلزم عن تلك المقدمات لزوماً ضرورياً أن تكون النتيجة صادقة إن كانت المقدمات التي يتسلم صادقة، وإلّا فليس يكون هنالك صادقاً إلا نفس اللزوم فقط، أعني كون النتيجة تابعة في وجودها للمقدمات في القياس الصحيح الشكل، على جهة ما يتبع التالي المقدم، فإن التالي في المتصلات بالطبع يتبع المقدم متى فُرض المقدم موجوداً. فإن كان المقدم صادقاً، كان التالي صادقاً ضرورة، وإن لم يمكن، لم يلزم أن يكون التالي صادقاً. لكن اللزوم نفسه هو ولا بد صادقٌ. وكذلك الأمر في كل قياس صحيح التأليف لزوم النتيجة عنه صادق وضروري. وأما كون النتيجة صادقة فشيء نستقيده من طبيعة المقدمات، لا من طبيعة التأليف. وكذلك كونها ضرورية في طبعها إنما نستقيده من طبيعة المقدمات.

قال أرسطوطاليس:

(ولما كانت الأشياء الضرورية في أمرٍ أمرٍ من الأمور هي الموجودات بالذات وعلى الكل، فبينٌ ظاهرٌ أن مطالب البرهان هي أمور ذاتية. والمطالب العَرَضية، لأنها ليست ضرورية، لا سبيل إلى أن يقع العلم بها من الاضطرار).

<u>التفسير</u>

لما أخبر أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية وعلى الكل، أعني محمولة حملا أولاً، أخذ يخبر أن مطالب البرهان يجب أن تكون ذاتية وأولاً، فقال: (ولما كانت الأشياء الضرورية ...) إلى قوله: (فبينّ ظاهر) ـ يريد: ولما كانت الأشياء الضرورية هي الأشياء الموجودة بالذات، وكانت مطالب البرهان ضرورية، فبينّ أنه يجب عن ذلك أن تكون مطالب البرهان ذاتية وأولا. وقد وقع في هذا للمفسرين شك كبير. وذلك أنه إن كان المحمول الأول هو الذي يحمل على الشيء، لا من قِبَل غيره والنتيجة إنما تحمل على الشيء من قِبَل الحد الأوسط، فليس تُلفى – في وقت من الأوقات – نتيجة تحمل حملا أولاً. فصار الاسكندر، لمكان هذا الشك، فيما حكى عنه ثامسطيوس، إلى أن يتأول أن معنى الأول في النتيجة هي أن تكون عن مقدمات أُوّل. فاعترضه ثامسطيوس بأن هذا إنما يُلفى لبعض النتائج. وذلك أن النتائج صنفان: صنف عن مقدمات معروفة بنفسها، وصنف عن مقدمات هي نتائج عن أمثال هذه المقدمات. وعلى هذا فتكون هذه الوصية جزئية وغير منتفع بها في جميع المطالب. وقوم يرون أن أرسطو ليس يشترط في النتائج الحمل الأول، وذلك أن أرسطو إنما قال: (فبينّ ظاهر أن مطالب البرهان إنما هي أمور ذاتية، ولم يقل كلية. وهذا هو الذي يذهب إليه ثامسطيوس. فلننظر نحن هل يلزم عن قوله إن مقدمات البرهان

إذا كانت ذاتية وأَوكد أنه يجب أن تكون النتائج أولاً. فنقول إنه قد تقدمنا فقلنا إن الأول يفهم منه معنيان: أحدهما: أنه الذي يحمل على الشيء من قِبَل طبيعة أخرى: إمّا أعم من الموضوع، وإمّا أخصّ، وأمّا مساوية. والثاني: أن يكون المحمول محمولاً على الموضوع، لا من قبل علة توجب وجوده في الموضوع. وهذا والأول يشتركان في أن كليهما يحملان من غير وسط، ويفترقان في أن أحدهما قد يحمل بوسط هو سبب وجود ذلك المحمول في الموضوع، وإن كان لا يحمل بوسط هو طبيعة أخرى مركبة غير طبيعة الموضوع. وأما الثاني فليس يحمل بوسط أصلا. فالأول هو مثل حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث. فإن هذا هو أول للمثلث، على ما صرّح به أرسطو، وهو موجود للمثلث لا من قبل طبيعةٍ أخرى، لا أنه أول بمعنى أنه لا يحمل بوسطٍ على المثلث. وإذا كان هذا هكذا، فهذا المعنى من الأولية هو مشترط في المقدمات أنفسها وفي النتائج. لأنه إن لم يشترط في النتائج، لم تكن مطلوبة من طريق ما هو، ولا مبيّنة للطبيعة التي توجد لها أولاً وبالذات. وهذا شيء قد صرّح به أرسطو. فإذن الأُول في المطالب هي التي يُطلب وجودها في الموضوع، لا من قبل وجودها في طبيعة أخرى، لا أعمّ ولا أخص، ولا مساوية. وبينّ أن هذا النوع من الحمل ينبغي أن يشترط في مقدمات جميع أصناف البراهين الثلاثة، أعني: برهان السبب، وبرهان الوجود، والبرهان المطلق وهو الذي جمع الأمرين. وذلك أن الأسباب الخاصة التي تؤخذ حدوداً وسطى فشأنها ألا تحمل على الموضوع من قبل طبيعة أخرى، بخلاف الأسباب العامة. فإذن هذا الشرط مشترك للمقدمات والنتائج. وإذا اشترط في المقدمات، وجد فيه معنى الأول والثاني. وإذا اشترط في النتائج بقى على أوله ولم يلزم منه محال. ولذلك يخص اشتراط المعنى الثاني

من الحمل الأول مقدمات البراهين المطلقة وبراهين الأسباب. وهذا هو الذي يسميه أرسطو المحمول من غير وسط، أو الأسباب القريبة، وليس يسمّيه: (أولا). وأما الذي يسميه: (أولا) فهو المعنى الأول الذي شرحناه، واشتراطه كافٍ في الأمرين جميعاً وضروري. وذلك أنه إذا كان محمول المطلوب محمولاً على موضوعه، لا من قِبَل طبيعة أخرى، كان الحدّ الأوسط ضرورة بهذه الصفة. فإن كان سبباً من أسباب الطرف الأكبر، كان خاصاً بالموضوع. وإن كان أمراً متأخراً عنه، كان أيضاً عرضاً خاصاً. فقد ظهر من هذا أن هذا الحمل متى لم يشترط في المطلوب لم يوجد في المقدمات، وذلك خلاف ما ظن المفسّرون. وكذلك ظهر أيضاً أنه متى وجد في المقدمات، وُجد ولا بّد في النتيجة. فإذن بالواجب ينبغي أن يفهم من قوله: (فبين ظاهر أن مطالب البرهان هي أمورٌ ذاتية) – أي ذاتية أول، فإنه أحد ما يقال عليه اسم (الذاتي)، كما تقدم. والدليل على أنه أراد هذه النتيجة قوله: (ولما كانت الأشياء الضرورية في أمرٍ أمرٍ من الأمور هي الموجودات بالذات، فبينّ ظاهر أن مطالب البرهان هي أمور ذاتية). وقد بيّنا نحن وجه هذا اللزوم وصحته، فلا معنى لأن يفهم من الذاتي هذا المعنى العام.

قال أرسطوطاليس:

(ولا أيضاً لو كانت من الأعراض غير المفارقة، إلا أنها ليست بالذات بمنزلة المقاييس التي تكون مأخوذة من الآثار والعلامات التي ليس لنا أن نقول بالحقيقة إنها برهانية لأنها تنتج الأقدم من المتأخر، لأن أولاً كانت الولادة، ثم اللبن، وأولاً كانت النار ثم الدخان. لا ولا الأمور الذاتية تعلم علماً محققاً دون أن تعلم بالعلة).

<u>التفسير</u>

لما أخبر أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية وأولاً، وكانت الذاتية صنفين: أعراض، وجواهر، أعني إما أمور متأخرة عن الموضوع، وإما متقدمة عليه، وكان قصده الأول إنما هو التكلم في شرائط البرهان المطلق الذي يفيد العلم. الذي هو في المرتبة الغائية من اليقين – قال: (ولا أيضاً لو كانت من الأعراض الغير مفارقة، إلّا أنها ليست بالذات) ـ يريد: ولا يكفى أيضاً في مقدمات البرهان المطلق إن تكون من الأعراض الذاتية التي ليست بجوهرية) – فقوله: (من الأعراض الغير مفارقة) – يعنى به الأعراض الذاتية. وقوله: (إلّا أنها ليست بالذات) – يعنى به ليست موجودة في ذات الموضوع، أي يتقدم بها موضوع المطلوب إن كان الحد الأوسط في البرهان سبباً للطرفين جميعاً، أو ليست موجودة في ذات محمول المطلوب إن كان الحد الأوسط سبباً للأعظم فقط. ثم قال: (بمنزلة المقاييس التي تكون مأخوذة من الآثار والعلامات) – يريد: أن الحدود والأوساط التي تكون من الأعراض الذاتية إنما تكون في المقاييس التي من الدلائل، وهي التي يكون الحد الأوسط فيها أثراً من آثار الحد الأكبر وعلامة من علاماته. ثم قال: (التي ليس لنا أن نقول بالحقيقة إنها برهانية) ـ يريد: وإنما قلنا إن البرهان المطلق لا ينبغي أن يكون الحدّ الأوسط فيه من الآثار والعلامات الموجودة للحد الأكبر، مثلما يوجد ذلك في البراهين التي تسمى الدلائل، من قبّل أن هذه البراهين ليست بالحقيقة ولا في الغاية برهانية. والبرهان المطلوب هو الذي يعطى اليقين الذي في الغاية. ثم أتى بالسبب الذي من قبّله ليست الدلائل براهين، فقال: (لأنها تنتج الأقدم من المتأخر، لأن أولاً كانت الولادة ثم اللبن، وأولاً كانت النار ثم ثانياً الدخان) ـ يريد: لأنها تنتج المتقدم فيها من قبَل المتأخر، مثل أن يُبَينّ مُبينّ أن هذه المرأة

والدة، من قبل أن لها لبناً، وأن هذا الموضع فيه نارٌ من قِبَل أن فيه دخاناً فإن هذا انتاج المتقدم بالمتأخر، لأن أولاً كانت الولادة ثم اللبن، أي أن الولادة هي السبب في وجود اللبن، وكذلك النار هي السبب في وجود الدخان ، والبراهين بعكس هذا، أعني أن يبين فيها المتأخر بالمتقدم، مثل أن يبينّ مبينّ أن هذه المرأة ذات لبنٍ من قِبّل أنها والدة . وقوله: (لا والأمور الذاتية تُعلم علماً محققاً دون أن تُعلم بالعلة) ـ يريد: أنه ليس علم المتقدم من الأعراض الذاتية بالمتأخرة هو علم غير محققٍ فقط، بل ولا الأعراض التي تؤخذ حدوداً وسطى. وأمثال هذه البراهين تُعلم علماً محققاً، أي في الغاية، ألا أن تعلم بأسبابها. ولهذا المعنى قد أنكر ابن سينا هذا النوع من البراهين، أعنى الدلائل. وسيأتي الكلام في ذلك عند ذكره لبراهين الدلائل من هذا الكتاب.

قال أرسطوطاليس:

(والسبب في ذلك هو أن من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً لا سبيل له إلّا بالعلة، فيجب من ذلك أن يكون الحد الأكبر موجوداً للأوسط بالذات، والأوسط للأصغر بالذات. وإذا كان الأمر على هذا، فغير ممكن أن يُنقل البرهان من جنس إلى جنس آخر، مثل أن ينقل البرهان على أمر هندسي، فيستعمل في أمر عددي).

التفسير

لما أخبر أن الدلائل ليس تُعلم من قِبَلها النتائج علماً محققاً، من قِبَل أنها يُعلم فيها المتقدم من قبل المتأخر، وأخبر أيضاً أن مقدماتها ليست تُعلم علماً محققاً إلّا إذا عُلِمت بعللها – أخبر بالسبب الشامل للأمرين جميعاً، أعني كون نتائج الدلائل غير معلومة علماً محققاً وكون مقدماتها ناقصة – فقال: (والسبب في ذلك) ـ يريد: في نقص المعرفة التي توجد في نتائج الدلائل، ونقصان

مقدماتها أن من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً لا سبيل له إلى علمه إلّا بالعلة. وهذا الذي قاله يبين بنفسه، أعني أن العلم الذي في الغاية هو العلم بالعلة، وذلك أنه العلم المطابق لعمل الطبيعة. ولما أخبر أن الحدود الوسط في البراهين يحب أن تكون أسباباً، قال: (فيجب من ذلك أن يكون الحد الأكبر موجوداً للأوسط بالذات ، والأوسط للأصغر بالذات) – وهذا لذي قاله بين مما قال، فإنه إذا كان الحد الأوسط سبباً للطرف الأعظم نفسه، وسبباً لوجوده في الأصغر، على ما تبينّ فيما سلف ، أعني من شرط البرهان المطلق أن يكون الحد الأوسط فيه سبباً للطرف الأكبر نفسه ، وسبباً لوجوده في الأصغر، لأنه إذا كان الأكبر محمولاً حملاً أولاً على الأصغر – وجب أن يكون الشيء الذي هو علة له في نفسه هو بعينه علةٌ لوجوده في الأصغر . وإذا كان الحد الأوسط بهذه الصفة، فبينَ أن حمل الأمر عليه ذاتي له، من قبل أنه مأخوذ في حده. وقد قيل إن أحد صنفي ما بالذات هو أن يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول، وكذلك أيضاً حمله على الأصغر هو ذاتي له، وذلك أنه إن كان مع كونه سبباً للطرف الأكبر سبباً للأصغر، فيكون حمله على الأصغر من الصنف الذاتي الذي يؤخذ المحمول منه في حد الموضوع. وإن لم يكن سبباً للأصغر، وجب ضرورة أن يكون الأصغر مأخوذاً في حدّه، فيكون حمله على الأصغر من جنس حمل الأكبر عليه. وأكثر البراهين المطلقة إنما تكون في الأعراض الذاتية، لعلةٍ سنشرحها بعد. ولما تبينّ له من هذا أن مقدمات البراهين يجب أن تكون ذاتية، وقد كان تبين ذلك أيضاً من كونها ضرورية، أنتج عن ذلك أن البرهان ليس يمكن أن يُنقل من صناعة إلى صناعة، فقال: (وإذا كان الأمر هكذا، فغير ممكنٍ أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس آخر، مثل أن ينقل البرهان على أمرٍ

هندسي فيستعمل في أمرعددي). وفي هذا الذي قاله موضع فحص شديد وعويص كبير. وذلك أنه إما أن يعنى بنقل البرهان من جنس إلى جنس نقل مقدمته نفسها من صناعة إلى صناعة، أعني أن يستعمل المقدمتين في صناعتين بجهةٍ واحدة – فهذا محال، لأنه يلزم عن ذلك أن يكون المطلوب واحداً والحدُّ المفروض واحداً، أعني الموضوع للمطلوب، والحد الأوسط أيضاً واحداً. وهذا لإخفاء على امتناعه، فتكون الصناعتان صناعة واحدة، وقد فرضت صناعتين – هذا خلف لا يمكن. وأما إذا كانت المقدمة الصغرى مختلفة بالموضوع في العلمين، والمقدمة الكبرى واحدة، أعني أن يكون الحد الأوسط والطرف الأكبر فيهما واحداً، فقد يظن أن هذا ممكن إذا سلمنا أن في الأعراض الذاتية ما يكون أعم من الجنس، وأن البراهين قد تكون من أمثال هذه المقدمات وأنه قد يكون شيء واحد يطلب وجوده في صناعتين، أو أنه قد توجد صناعتان تنظران في الجنس المحيط بهما، كما نجد أبا نصر يسلّم جميع هذا في كتابه. والعجب من أبي نصرٍ أنه يسلّم أن تكون صناعتان تنظران في مطلوب واحد، ولا يسلم أن يكون ذلك بحدٍ واحدٍ أوسط. وإذا سلّمنا أن ها هنا عرضاً مشتركاً للصناعتين، أو جنساً مشتركاً، فقد يمكن أن يكون أولاً، فضلاً عن ألا يتعدى الجنس. فبينّ أنه ليس يمكن أن تنقل البراهين، ولا على هذه الجهة، أعني أن تستعمل مقدمة كبرى أولية في جنس يعم ولا إذا لم تكن أولية وكانت خاصة بالجنس. فأمّا أن الذاتية ليس يجب أن تتعدىّ الجنس، أعني جنس الصناعة، أي موضوعها الذي تنظر فيه – فبينّ مما أقوله. وذلك أن الأمور الذاتية للجنس لا تخلو ان تكون مما تؤخذ في حدود الجنس، أو يؤخذ الجنس في حدودها. فإن كانت مما يؤخذ في حدود الجنس، فلا تخلو أن تكون أسباباً خاصة بذلك

الجنس، أو غير خاصة. فإن كانت خاصة ومحمولة عليه من طريق ما هو ذلك الجنس، فبينّ أنه ليس يمكن فيها أن تكون أعم من ذلك الجنس. وإن كانت أعم من ذلك الجنس، فبين أنها ذاتية للطبيعة المحيطة بذلك الجنس وأولية لها.

فجنس الصناعة إذن هو هذه الطبيعة المحيطة. فالذي فرضناه جنساً للصناعة، وجنس الصناعة هو نوعٌ مما فرضناه جنساً للصناعة ليس بجنس – هذا خلف لا يمكن. ومن هنا يظهر أنه ليس يمكن أن تكون صناعتان مختلفتان بالموضوع داخلتين تحت جنس واحدٍ مقولٍ بالتواطؤ، أعني أن ينقسم إليها ذلك الجنس قسمة أولى. فإن ما هذا شأنه من الصنائع هي صناعتان جزئيتان من صناعةٍ كلية، مثل الصناعة التي تنظر في المجسمات المستديرة والمستقيمة، فإنهما داخلتان تحت صناعة الهندسة، وصناعة الهندسة صناعة واحدة. وكذلك ليس يمكن أن يوجد عرض ذاتي لصناعتين مختلفتين بالموضوع، وذلك أن ذلك العَرَض الذاتي لا يخلو إمّا أن يؤخذ في حَدّ جنس الصناعة، أعني موضوعها، أو جنس جنسها كما يقول أبو نصر. فإن كان المأخوذ في حده جنس الصناعة، فبين أنه خاص بتلك الصناعة. وإن كان الذي يؤخذ في حده جنس جنس تلك الصناعة، فبين أنه أول وذاتي لجنس جنس تلك الصناعة، وليس يعرف وجوده لتلك الطبيعة إلّا بالعَرَض، أعني التي فرضناها جنس الصناعة، أي من قِبّل وجوده للطبيعة التي هي أعم من جنس تلك الصناعة. وبالجملة، فتكون نسبته إلى جنس الصناعة مثل نسبة مساواة الزوايا لقائمتين للمثلث المتساوي الأضلاع أو المختلف الأضلاع، على ما بيّنه أرسطو قبل. وإذا كان ذلك كذلك، فقد وضع جنساً للصناعة ليس بجنسٍ لها. ومن هنا يظهر أن ما يظن به من الأعراض الذاتية أنها مشتركة لأكثر من جنس واحد أنها مقولة باشتراك الاسم، لا بتواطؤ، مثل

حمل المساوي على الكمية المنفصلة والمتصلة، وإن اسم (الكم) مقول عليهما باشتراكٍ. وسيبين هذا أرسطو بعدُ. وذلك أن الذي يشكك في هذا هو أمثال هذه المقدمات. فقد تبين من هذا أنه ليس يمكن أن ينقل البرهان من صناعةٍ إلى صناعة، أعني أن تنقل المقدمة الكبرى من صناعة إلى صناعة، أو المقدمتان أنفسهما. وأما أن يستعمل في إحداهما مقدمة كبرى ما كان في أخرى نتيجة، فإن ذلك ليس بممتنع، على ما سيقوله أرسطو، وذلك في الصنائع التي بعضها تحت بعض، أعني أن تستعمل الجزئية مقدمات كبرى هي في الكلية نتائج.

(7)

لا يمكن الانتقال من جنس إلى جنس آخر

قال أرسطوطاليس:

(والأشياء التي منها تنبني طبيعة البرهان ثلاثة: أحدها: المحمول، وهو الذي يتبينّ أنه موجود للموضوع بالذات. والثاني: العلوم المتعارفة، وهذه هي المقدمات التي يتبين بها وجود المحمول للموضوع. والثالث: الطبيعة الموضوعة التي يكون البرهان على التأثيرات والأعراض الموجودة لها بذاتها).

التفسير

لما أخبر أنه غير ممكن أن تُنقل البراهين، أخذ يفصل الأشياء التي منها تتقوم الصنائع النظرية، ليتبينّ أن اختلافها في الصنائع يوجب ألا يُنقل البرهان – فقال: والأشياء التي منها تنبني طبيعة البرهان) ـ يريد: أن التي تتقوم منها طبيعة البرهان ثلاثة أشياء: أحدها المحمول الذي يبين أنه موجود للموضوع بالذات، وإنما قال (إنه موجود)، ولم يقل: (الذي يبين أنه موجود للموضوع، أو غير موجود)، من قبل أن البراهين الموجبة هي البراهين بالحقيقة. وقوله: والثاني: العلوم المتعارفة، وهذه هي المقدمات التي يتبين بها وجود المحمول للموضوع) – ينبغي أن يفهم منه أن المقدمات ليست شيئاً أكثر من حمل الحد الأوسط على الأصغر الذي هو موضوع المطلوب، والأكبر على الأوسط الذي هو محمول المطلوب، وهو الذي يتبين وجوده للموضوع. وقوله: (والثالث: الطبيعة الموضوعة) – يعنى الجنس الذي تنظر فيه تلك الصناعة. وقوله: (التي

البرهان يكون على التأثيرات والأعراض الموجودة لها بالذات) ـ يريد: الطبيعة التي من شأنها أن تقوم البراهين في الصناعة عليها، وهي الجنس المنظور فيه. ويريد بالتأثيرات الأعراض الانفعالية، وبالأعراض: ما يعمُّ سائر الأعراض. وإنما خص الأعراض من بين سائر الأشياء التي تطلب في الجنس، لأن الأعراض هي التي يُطلب وجودها غالباً في الصناعة وهي التي تتأتى فيها براهين الوجود والأسباب.

قال أرسطوطاليس:

(فأما المقدمات التي منها يكون البرهان، فقد تكون عامة مشتركة، سوى أن الأشياء التي موضوعاتها مختلفة في الطبيعة بمنزلة العدد والهندسة، فغير ممكن أن ينتقل البرهان الذي تبينَ به أمرٌ لازم لأحدهما فيبين به أمرٌ لازم للآخر. والسبب في ذلك أن ذات العدد مباينة لذات العظم، وكون المقدمات عامية مشتركة في بعض الأمور ـ فنحن نشرع في الكلام فيه بأخرة).

<u>التفسير</u>

لما أخبر أن الأشياء التي تتقوم الصنائع منها ثلاثة أشياء، وكان النقل إنما يكون باشتراك الصنائع في واحدة من هذه أو أكثر من واحدة، وكان بيناً بنفسه أنه لا تشترك في الطبيعة الموضوعة، وإن اشتركت فيها فهي مختلفة بالجهة ـ يريد أن ينظر: هل يمكن أن تشترك في المقدمات" فقال: (فأما المقدمات التي يكون منها البرهان فقد تكون عامة مشتركة) ـ يريد: أما المقدمات التي تستعمل في الصنائع، فقد يظن أن منها ما يشترك فيه أكثر من صناعة واحدة. ولما ذكر هذا، أتى بالأمر الذي يوجب خلاف هذا الاعتقاد، أو بالصنائع التي تقطع أن هذا المعنى غير موجود فيها فقال: (سوى أن الأشياء التي موضوعاتها مختلفة في الطبيعة، بمنزلة العدد والهندسة ...) إلى قوله: (أمر

لازم للآخر) ـ يريد: لكن من البينّ بنفسه أنه ليس يمكن في الصنائع التي موضوعاتها متباينة بالطبع، مثل العدد والهندسة، أن ينقل البرهان فيها من واحدة إلى أخرى. وذلك بأن يكون الحد الأوسط الذي يتبينّ به لازم أعراضها هو بعينه الذي يتبين به لازم آخر في الصناعة الأخرى. وذلك أنه من البينّ أنه إذا كان المطلوبان اثنين أنه ليس يمكن أن يبين كل واحد منهما في الصناعة التي تخصه بحد واحد مشترك للصناعتين. وذلك أن الصناعتين المتباينتين في الطبيعة هي ضرورةً متباينةٌ في الأسباب الذاتية، والحد الأوسط إنما هو سبب من أسباب الطبيعة الموضوعة. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: (فغير ممكن أن ينقل البرهان الذي بُينّ به أمرٌ لازم لأحدهما) ـ يريد: لإحدى الصناعتين لازم للصناعة الأخرى. وهذا التفسير هو على أن يفهم من قوله: أمر لازم لأحدهما، فبينّ به أمرٌ لازم للآخر، على أن اللازم الأول هو غير الثاني، أعني أن يكون المطلوبان مختلفين. وعلى هذا فليس يكون هذا القول مقابلا لمن قال إن في المقدمات الأول ما هي عامة. وإنما يكون معنى قوله هذا تقرير المواضع من الصنائع التي لا يتفق فيها هذا، أعني أن تستعمل فيها مقدمات عامة، من قِبّل أن المطلوبات إذا فرضت متغايرةً في الصنائع لم يمكن أن يتصور اشتراك في البرهان فيمكن أن تنقل. وأمّا إن فهمنا أنه لازم واحد بعينه، فيكون مقابلا لقول من قال إن في المقدمات ما هي عامة. ولما ذكر أنه ليس يمكن أن تنقل البراهين من قِبّل أن الحدود الوسط في الصنائع المختلفة تكون مختلفة ضرورة – أتى بالسبب في ذلك فقال: (والسبب في ذلك أن ذات العدد مباينة لذات العظم) ـ يريد: والسبب في اختلاف الأسباب التي تؤخذ حدوداً وسطى في صناعة العدد وفي صناعة الهندسة أن ذات الهندسة تخالف ذات العدد، من قِبَل أن إحداهما

كمية متصلة، والأخرى منفصلة. وإذا اختلفت الذوات اختلفت الأسباب ضرورة. ولما كان إذا اختلفت الأسباب اختلفت المسببات، وكانت المطلوبات هي المسّببات، وجب ألا تشترك. صناعتان أصلاً في المطلوب من المطالب، أعني المطالب الذاتية. ولمكان هذا المعنى، كان عندنا التفسير الثاني أبين من التفسير الأول من طريق المعنى، والأول من طريق ظاهر اللفظ. ولما كان هذا الاعتقاد الذي ينفى اشتراك الصنائع في المطالب يخالفه ما يظهر من أن ها هنا مطلوبات عامة لأكثر من صناعة واحدة ، مثل المساواة المطلوبة في العدد والعظم ، وإذا أمكن أن توجد مطلوبات عامة ، أمكن أن توجد حدود وسط عامة ، وهي الطبيعة العامة التي يوجد لها ذلك المطلوب، وإذا أمكن ذلك، أمكن أن يكون من المقدمات الكُبر عامية وأن تنقل البراهين، – قال في جواب ذلك: (وكون المقدمات عامية مشتركة في بعض، فنحن نشرع في الكلام فيه بأخرة) ــ يريد: أنه سيحلّ هذا الشك ويبين أن هذه المقدمات ليست المقدمة منها التي يظن بها أنها مشتركة لأكثر من صناعة واحدة – مقدمة واحدة بالمعنى ، وإنما هي واحدة باللفظ.

قال أرسطوطاليس:

(وأما البرهان الكائن على أمرٍ عدديّ فهو غير متعدٍ لطبيعة العدد. فكذلك يجرى الأمر في البراهين الكائنة على ما سوى العدد. فيجب ضرورة متى رام المبرهن أن ينقل البرهان أن يكون المطلوبان واحداً بعينه. وهذا على ضربين: إمّا على الإطلاق، وإمّا على جهةٍ ما. وغير ممكن أن يكون على غير هذا الوجه، من قبّل أن حدود البرهان كلها ذاتية وليست بأعراض).

<u>التفسير</u>

يريد: وكما أن البرهان الكائن عن أمرٍ عدديّ حدوده الثلاثة غير متعدية لطبيعة العدد، أي من طبيعة العدد، كذلك يجرى الأمر في سائر البراهين الموجودة في صناعةٍ صناعةٍ، أي يجب أن تكون الحدود الثلاثة في برهانٍ برهانٍ من نفس الطبيعة التي تنظر فيها تلك الصناعة، فلا يمكن أن ينقل البرهان أصلاً وقوله: (فيجب ضرورة متى رام المبرهن أن ينقل البرهان أن يكون المطلوبان واحداً بعينه هو أمر لازم كما قال، أراد أنه ليس يمكن أن يكون واحداً). وقوله: (وهذا على ضربين: إما على الإطلاق، وإما على جهة ما) – يريد بالإطلاق أن يكون المطلوب واحداً بعينه من جميع الجهات. ويريد بقوله: (وإما على جهةٍ ما) أن يكون واحداً بالموضوع، مختلفاً بالجهة، مثل أن يتبين المهندس بنوع ما من الخطوط خاصة من الخواص ببرهان ما، فينقل ذلك البرهان المناظري إلى ذلك النوع من الخطوط الشعاعية. وليس يريد بقوله: (مختلفا بالجهة) مثل أن ينظر صاحب التعاليم في شكل السماء وصاحب العلم الطبيعي، فإن كليهما ينظران من ذلك في شيء واحد، لكن صاحب علم الهيئة ينظر فيه من حيث هو مجرد عن الهيولى، وصاحب العلم الطبيعي ينظر فيه من حيث هو نهاية لطبيعة الجرم السماوي. ولذلك صار السبب الذي يعطى أحدهما فيه غير السبب الذي يعطيه الآخر. وذلك أن صاحب علم الهيئة يقول إن شكل السماء إنما صار كريّاً من قبلَ أن الخطوط التي تخرج منه إلى المركز متساوية، وصاحب العلم الطبيعي يقول أنه إنما صار كريّاً من قبل أن حركته دوراً وأنه جرم من طبيعة كذا، فإن البرهان في مثل هذه لا ينتقل. ولما وضع أنه لا يمكن أن ينتقل البرهان من صناعة إلى صناعة إلّا أن يكون المطلوب واحداً: إما بإطلاق، وإما بجهة ما – قال بأثر هذا: (وغير ممكن أن يكون على غير

هذا الوجه) ـ يريد: وغير ممكن ان يكون النقل إلاّ على هذين الوجهين، أعنى أن يكون المطلوب واحداً بأطلاق، أو بجهة ما. ولما وضع هذا، أتى بالسبب في ذلك فقال: (من قِبَل أن حدود البرهان كلها ذاتية وليست بأعراض) ـ يريد: وإنما لم يمكن أن ينقل البرهان من صناعة إلى صناعة، من قِبَل أن حدود البرهان الثلاثة، أعنى الأكبر والأوسط والأصغر، كلها زائدة لجنس الصناعة، والذاتية لا تتعدى الجنس. وقد يوهم هذا القولُ أنه يجوز أن يكون المطلوب واحداً في صناعتين. وليس الأمر كذلك، وإنما هو شيء وضعه ها هنا وضعاً حتى يفحص عنه، لأن هذا إنما يتوهم وقوعه في مثل التساوى والتناسب الذي يستعمل في صنائع مختلفة.

قال أرسطوطاليس:

(ولهذا السبب ليس لصناعة الهندسة أن تشرع في أن تبينّ أن العلم بالأضداد واحد، ولا لصاحب العلم الإلهي أن بينّ أن المكعبين مكعب واحد، ولا لصناعة من الصنائع أن تبينّ ما يخصّ صناعة أخرى، اللهم إلا أن تكون صناعتان إحداهما تحت الأخرى، فيمكن ذلك فيها، بمنزلة علم المناظر الذي هو تحت صناعة الهندسة، وبمنزلة صناعة تأليف اللحون التي هي تحت صناعة العدد).

<u>التفسير</u>

يقول: ولكون الحدود الثلاثة التي منها يأتلف البرهان من طبيعة الجنس لم يكن لصناعة جزئية من الصنائع البرهانية أن تبين ما يخص الكلّية الناظرة في الموجود بما هو موجود، مثل أنه ليس لصناعة الهندسة النظرُ في الاضداد، ولا النظر في الواحد والكثرة، ولا أيضا لصناعة جزئية من الصنائع: أن يبينّ ما يخصُّ صناعة أخرى جزئية. وأعنى بالجزئية: التي تنظر في بعض أجناس

الموجودات. وبالكلية: التي تنظر في الموجود بما هو موجود. وينبغي أن تعلم أنه إن نظرت صناعة جزئية في لاحق من لواحق الصناعة العامّة، فإنما تنظر فيه من حيث قربه من موضوعاتها، حتى تجعله خاصاً بذلك الموضوع، مثل نظر العلم الطبيعي في قوى النفس: هل هي واحدة أو كثيرة. ولما قال إنه ليس لصناعة من الصنائع أن تبينٌ ما يخص الأخرى ، سواء كانت الصناعتان كلتاهما جزئية ، أو أحداهما كلية والأخرى جزئية – قد يفهم منه تباين الصناعات، وبالجملة، وقد كان قد يُلْفَى في الصنائع نوع من الاشتراك، وهو أن تستعمل الصناعة الواحدة مبدءاً أو مبادئ ما، شأنها أن تبين في الأخرى ، وكان هذا إنما يُلْفَى، أكثر ذلك، في الصناعة التي تحت صناعة أخرى، أعنى أن تكون الخاصة تأخذ مبادئها من العامة ، كالحال في صناعة الهندسة مع صناعة علم المناظر وعلم الهندسة – قال: (اللهم إلّا أن تكون صناعتان إحداهما تحت الأخرى.) إلى آخر الفصل ـ يريد: أن الصناعة العالية تعطى التي تحتها الأسباب التي تطلبها، مثل صناعة الهندسة، فإن كثيراً مما يوقف عليه يأخذه صاحب علم المناظر سبباً فيما يظهر في صناعته، مثل إعطائه السبب في أن ما بَعُدّ يظهر أصغر من قِبَل أنه قد تبين في علم الهندسة أن القاعدة الواحدة نفسها من المخروط إذا كانت الخطوط التي تخرج من مركز المخروط إليها أطول، كانت زاوية المخروط أصغر. ثم يضيف إلى هذا أن ما يرى بزاوية: أصغر ، يُرَى أصغر. فيتمّ له إعطاء السبب في علمه. وكذلك النغم المتفقة إنما جرت العادة بأن تعطى أسباب الاتفاق فيها في الصناعة اللحنية من قبل النسب العددية. وقد يشك في هذا فيقال: أننا نرى الصناعة الجزئية المتأخرة تعطي مبادىء الصناعة العامة التي هي تحتها، مثلما يعطى العلم الطبيعي

والتعاليمى مبادىء في العلم الإلهي، فإن الأمور المفارقة إنما يتسلم صاحب العلم الإلهي وجودها من صاحب العلم الطبيعي ويتسلم عددها من صاحب علم الهيئة التعاليمى. والفرق بين ذلك أن الصناعة الجزئية إنما تعطى الكلية مبدأ وجودٍ لا مبدأ سبب. وأما الكلية فإنما تعطى في الجزئية مبدأ سبب. ولست أعنى أن الجزئية تعطى في الكلية شيئا متأخراً يستعمل في الكلية حداً أوسط، إنما تعطى الجزئية للكلية ما ينزل منها منزلة موضوع الصناعة، أو جزء موضوع، بخلاف الأمر فيما تعطيه الكلية في الجزئية، أعنى التي تعطيه يستعمل في الجزئية حداً أوسط. وسنخبر بعلة هذا بعدُ. ولما كان كلامه ها هنا في براهين الأسباب والوجود، وكانت المشاركة مختلفة، لم يعرض إلى المشاركة التي تكون بين الصنائع الجزئية والكلية بهذه الجهة.

قال أرسطوطاليس:

(ولا أيضا يمكن أن ينتقل البرهان فيبين به شيء موجود للخطوط لا بما هي خطوط، وإن كان خاصياً لها، بمنزلة ما تبين في الخط المستقيم أنه أحسن من سائر الخطوط، أو أنه مقابل للخط المستدير، من قِبَل أن هذه الأشياء ليست ذاتية للخطوط، لكنها أعراض للخطوط أو لغيرها).

التفسير

يقول: ولا يمكن أيضاً أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس إذا كان هناك أعراض تعمُّ ذلك الجنس، وليس من شأن تلك الأعراض أن توجد لواحد فيها من طريق ما هو، إذ كانت أمثال هذه الأعراض ليست ذاتية، والبراهين إنما تأتلف بين الذاتية، يريد أنه لو كانت البراهين تأتلف من أمور عامة، لقد كان يمكن أن يُنقل البرهان. فقوله: (ولا يمكن أن ينقل البرهان فيبين به شيء موجود للخطوط

لا بما هي خطوط) ـ يريد: ولا أيضاً يمكن أن ننقل البرهان الذي يبين به شيء موجود للخطوط لا بما هي خطوط إلى غير الخطوط، فيبين به وجود ذلك المعنى لغير الخطوط، إذ كانت الأقيسة التي تبين بها أمثال هذه الأشياء للخطوط ليست براهين، بمنزلة أن يُبّينّ مبينّ للخط المستقيم أنه أحسن الخطوط، وأنه مقابل للخط المستدير. ثم يأخذ ذلك البيان بعينه فينقله إلى غير الخطوط من الأشياء التي تتصف بالحُسّن أو المقابلة. فإن هذه ليست براهين، إذ كان الحُسْنُ والمقابلة ليست أموراً موجودة للخطوط بما هي خطوط، والغير الخطوط من الأشياء الجزئية التي توصف بها. وقوله: (وإن كان خاصَاً لها) ـ يريد: وإن كان موجوداً لها.

(8)

لا برهان على الأشياء الفاسدة

قال أرسطوطاليس:

(ومن البيّن الظاهر أن نتيجة البرهان هي كلية، والسبب في ذلك أن مقدمات البرهان كلية. وإذا كانت نتيجة البرهان كلية وذاتية، فلا سبيل إلى أن يقوم على الأشياء الفاسدة برهان، ولا يقع العلم بها على التحقيق، اللهم إلّا أن يكون البرهان يقوم عليها لمشابهتها ما بالعرض. فأما على طريق الكلى، فلا، لكن في وقت ما، وعلى وجه ما).

التفسير

قوله (ومن البين أن نتيجة البرهان هي كلية) – يعنى بالكلية هنا مقابل الجزئية. وقوله: (والسبب في ذلك هو أن مقدمات البرهان كلية) ـ يريد – على ما تبين في كتاب (القياس) – من أن المقدمات الكلية يلزم عليها ولا بد نتيجةٌ كلية. وكون نتائج البرهان يجب أن تكون كلية يظهر من وجوب كونها ضرورية. ولذلك قال: (وإذا كانت نتيجة البرهان كلية وذاتية، فلا سبيل إلى أن يقوم على الأشياء الفاسدة برهان) – ويعنى بالفاسدة: الكائنة والأشخاص. وقوله: (اللهم إلا أن يكون البرهان يقوم عليها لمشابهتها ما بالعرض) ـ يريد: (بوجه مشابهتها ما بالعرض): أنها قد تكون صادقة في وقت ما، كما يكون بالعرض صادقاً في وقت ما. ولذلك قال: (فأما على طريق الكلى، فلا، لكن في وقت ما وعلى جهة ما) ـ يريد: فأما أن يقوم عليها برهان على طريق الكلية، أي ذاتياً وأبدياً، وعلى جهة ما، لا في كل وقت ولا بحسب طبيعة ذلك الشخص، أعنى الطبيعة الكلية.

وقوله: (وعلى جهة ما). – يحتمل أن يريد به الجهة التي هو بها موجود في الهيولي وفي شخص، وهو شيء عارض للطبيعة الكلية النوعية، أعنى أن تتشخص في المواد من قبل المواد أنفسها.

قال أرسطاطليس:

(وإن كان البرهان يقوم على الأشياء الفاسدة، فيلزم من الاضطرار أن تكون احدى المقدمتين غير كلية، بل تكون فاسدة، من قبل أن الموضوع فيها فاسد، وذلك أن الموضوع فيها هو الموضوع في النتيجة. وتكون أيضاً غير كلية، من قِبلَ أن أحد حدودها موجود، والآخر غير موجود. فبينّ من هذا أنه لا سبيل إلى أن يقوم على الأشياء الفاسدة برهان على طريق الكل، إلا بالاستثناء).

التفسير

لما أخبر أنه إذا كانت المقدمات كلية في البراهين فإنه يجب أن تكون النتائج كلية، لا جزئية، يريد أن هذا اللزوم يظهر من أنه إذا فرضنا أنه قد يمكن أن يكون برهان على الأشخاص الكائنة الفاسدة، يلزم ضرورة أن تكون إحدى مقدمتي القياس كائنة فاسدة، لأنه قد تبين أن النتيجة الجزئية لا تكون أبداً إلّا وإحدى مقدمتي القياس جزئية، وذلك إما الصغرى في الشكل الأول والثاني، وإما أيهّما اتفق في الشكل الثالث، على ما تبين في كتاب (القياس). وقوله: (من قبل أن الموضوع فيها فاسد) ـ يريد: وإنما يجب إذا كانت النتيجة شخصية، أن تكون احدى المقدمتين شخصية، من قِبل أن موضوع المطلوب يجب أن يكون في النتائج الجزئية شخصاً ولا بد. وأعنى بالجزئية هاهنا الأشخاص، لا ما يدل عليه السور الجزئي. وقوله: (وتكون أيضاً غير كلية من قبل أن أحد حدودها موجود، والآخر غير موجوده ـ يريد: وتكون النتيجة أيضاً غير كلية من قبل أن

المحمول فيها يكون موجوداً لبعض الموضوع وغير موجود لبعضه. وإنما أراد أنها تكون، مع أنها شخصيه، جزئية وأعنى بـ (الجزئية) ما يدل عليه بعض، وليس بعض. ولذلك قد يُشك فيقال: هل تدخل في البراهين مقدمات جزئية؟ فإن الجزئية أيضاً التي في المادة الضرورية ضروريةٌ، مثل قولنا: بعض الحيوان ناطق. لكن يشبه أن تكون الضرورية ها هنا بالعرض. وذلك أن بعض الحيوان إنما صار ناطقاً لا بما هو بعض، إذ كان بعض الحيوان منه ناطق، ومنه غير ناطق. وإنما صار: بعض الحيوان ناطق بما هو ذلك البعض إنسان. وعلى هذا فليس يكون في المقاييس البرهانية النظرية لا مقدمة شخصية، ولا جزئية. – وقول من قال: إنما لم تذكر الجزئية في البراهين لأنها داخلة تحت الكلية – قول خطأً، كما قال أبو نصر في كتابه في (البرهان). وإنما يصح هذا القول في المقدمات الجدلية، أعنى هذا التعليل، وهو الذي قاله أرسطو في الثانية من (الجدل). فالتبس الأمرُ على أبي نصر، فظن أن الأمر في ذلك واحد في البرهان والجدل. إلا أن يريد مقدمات البراهين الصغرى المستعملة في الصنائع العملية القياسية. وقوله: (تبينّ من هذا أنه لا يقوم برهان على الأشياء الفاسدة على طريق الكلى إلا بالاستثناء) ـ يريد: فبين من هذا القول أنه لا يقوم برهان على الأشياء الفاسدة على طريق البرهان الذي يكون على الكل، وهو البرهان المطلق، إلاّ أن يستثنى القائل فيقول إنه يقوم عليها برهان جزئي، أي في وقت ما، لا برهان مطلق.

قال أرسطاطليس:

(وصور الأشياء الفاسدة في الحد كصورتها في البرهان. وذلك أن الحدّ إما أن يكون مبدأً للبرهان، وإما أن يكون برهاناً متغيراً في الوضع، وإما أن يكون نتيجة برهان).

التفسير

يريد: وحال الأشياء الفاسدة في أنه ليس لها حدٌّ كحالها في البرهان، أعنى أنه كما أنه ليس يقوم عليها برهان، كذلك ليس يكون لها حدود. ولما ذكر هذا ، أتى بالسبب في ذلك فقال: (وذلك أن الحد إما أن يكون مبدءاً للبرهان، وإما أن يكون برهاناً متغيرا في الوضع، وإمّا أن يكون نتيجة برهان) ـ يريد وإنما وجب أن تكون الحدود أيضاً للأمور الكلية من قبّل أن الحدود لا تخلو أن تكون مبدأ برهان، وذلك إذا كانت معروفة بنفسها ، أعنى أنها تؤخذ في البراهين حدوداً وسطى أو أن يكون الحد أيضاً بأسره برهاناً متغيراً في الوضع ، وذلك إذا كان بأسره حدّاً ، أعنى إذا كانت الثلاثة الحدود التي منها التأم البرهان حدّاً بالقوة، أعنى أنه إذا ترتبت ترتيب الحدّ صار منها حداً كاملا بالفعل. ولذلك قيل في هذا البرهان: (متغير في الوضع) أي في الترتيب. وقد يكون الحدّ أيضاً نتيجة برهان. وسيتبين بعد ذلك من كلامه أي البراهين هي التي تفيد هذه الثلاثة الأنحاء من الحدود، فإن فيه موضع فحص شديد وعويص كبير. وأما أن الحدود تعرض لها هذه الأنحاء في البراهين – فقريبٌ من أن يبين مما تقدم، لأن الحدّ لا يخلو أن يكون معروفاً بنفسه بأسره، أو مجهولاً بأسره، أو بعض أجزائه مجهولة، وبعضها معلومة. فالأول يكون مبدأ برهان، والثاني يكون نتيجة برهان، والثالث يكون بعضه مبدأ برهان، وبعضه نتيجة برهان.

قال أرسطاطليس:

(والأشياء التي تحدث تارةً بعد أخرى، بمنزلة الكسوف، فإن البرهان إنما يكون كلياً على الذي هو مثل هذا. فأمّا من حيث هي جزئية وفريدة وغير دائمة، فصورتهما صورة الأشياء الفاسدة لا يقوم عليها برهان، بمنزلة هذا الكسوف).

التفسير

لما بينّ أن البرهان من الأشياء الكلية وعلى الأشياء الكلية، وكان مما يشكّك في ذلك الأشياء التي لا يوجد منها إلا شخص واحد بعد شخص واحد، بمنزلة الكسوفات التي تحدث مرة بعد مرة، فإن لقائل أن يقول إن هذه ليس يقوم البرهان عليها على طريق الكلى، كما تقدّم من قوله في الأشياء التي لا يوجد منها إلّا شخص واحدٌ فقط، مثل الأرض والشمس. فهو يخبر في هذا القول أن البرهان إنما يقوم في هذه الأشياء على الطبيعة الكلية الموجودة فيها، لا على شخصٍ من جهة ما هو شخصي. ولذلك قيل في حدّ الكلى إنه الذي من طبيعته أن يجْمل على أكثر من شخصٍ واحد ، لا أنه يحمل بالفعل على أكثر من شخص واحد ، إذ كان ذلك لا يصدق على التي لا يوجد منها إلا شخص واحد فقط، ولا على التي لا يوجد منها إلّا شخص بعد شخص كالكسوفات .وقوله: فإن البرهان إنما يكون كلياً على الذي هو مثل هذا) ـ يريد أن البرهان إذا قام على كسوفٍ ما فإنما يقوم على هذا المشار إليه ، وعلى الذي هو مثله مما شأنه أن يحدث غير نهاية ، لا على هذا المشار إليه من حيث هو المشار إليه؛ وهو الذي أراد لقوله: (فأمّا من حيث هي جزئية) – يعنى: الكسوفات وما أشبهها – (وفريدة، وغير دائمة فصورتها صورة الأشياء) التي لا يقوم عليها برهان، ويعنى بصورتها: طبيعتها. فكأنه قال: فأما الجزئيات من حيث هي جزئية وشخصية

وغير دائمة الوجود فطبيعتها طبيعة الأشياء التي لا يقوم عليها برهان، بمنزلة الكسوف المشار اليه.

(9)

مبادى البرهان الخاصة وغير القابلة للبرهنة

قال أرسطاطليس:

(وليس يكتفى في أن يعلم الشيء بالبرهان أن تكون المقدمات التي تتبين بها صوادق فقط وغير أوساط؛ فإن بروسن لما أن رام أن يربّع الدائرة اقتضب في برهانه على ذلك مقدمة عامية مشتركة تستعمل في أمور كثيرة غير خاصيّة ولا مناسبة لطبيعة واحدة. ولذلك لم يكن بيانه برهانياً، لكن غير برهاني. وإلّا فما كان يمكن أن ينقل فيستبين به أمرٌ آخر).

التفسير

إنما لم يكن يكتفى في شروط مقدمات البراهين أن تكون صوادق وغير مبيّنة بحدّ أوسط، أي أوائل من قبل أن المقصود بالبرهان إنما هو أن يعلم الشيء بالأشياء التي بها وجوده، إذ كان هذا العلم الموافق لعمل الطبيعة والمطابق لها، كما أن العلم الصناعي هو العلم الموافق لعمل الصناعة. والمقدمة التي استعملها بروسن هي المقدمة القائلة إن الأشياء التي هي أكبر من شيء واحد بعينه وأصغر من شيء واحد بعينه هي متساوية. وهذه المقدمة كثيراً ما يستعملها المهندسون، وهي صادقة، لكنها ليست خاصية بالأعظام؛ ولا الأكبر والأصغر في الأعظام المستقيمة والمستديرة مقولٌ بمعنى واحد، أعنى أنه ليس يقال أن دائرة أعظم من سطحٍ مستقيم الأضلاع، بالمعنى الذي به يقال إن سطحاً أعظم من سطح؛ بل لا مناسبة في الحقيقة بين الخط المستقيم، والمستدير. وكثيراً ما يستعمل المهندسون هذه المقدمة، مثل تبيينهم أن مساحة

الدائرة تقوم من ضرب نصف القطر في نصف المحيط: بأن يبين أن الشيء الذي بهذه الصفة هو أصغر من كل سطح يعمل خارج الدائرة وأعظم من كل سطح يعمل داخل الدائرة. فإذن السطح الذي يقوم من ضرب نصف القطر في نصف المحيط هو مساوٍ للدائرة إذ كان هو والدائرة أصغر من شيء واحد بعينه، وهو كل سطح يعمل خارج الدائرة، وأعظم من شيء واحد بعينه وهو كل سطح يعمل داخل الدائرة. وقوله: (وإلا فما كان يمكن أن ينقل ليبين به أمرٌ آخر) – يقول: لو كانت هذه المقدمة الكلية المأخوذة ها هنا مناسبة، لما أمكن أن تُنقل.

قال أرسطاطليس:

(وأن يعلم الشيء علما محققاً لا بطريق العرض هو أن يعلم من مبادئه التي تخصه ومن الأشياء التى انبنت منها ذاته. فإن من رام أن يقع له العلم بأن زوايا المثلث تعادل قائمتين على سبيل البرهان، فلا سبيل إلى أن يقع له العلمُ بذلك إلاّ من الأشياء الذاتية والخاصة للمثلث).

التفسير

لما كان العلم المحقق إنما هو أن يعمل الشيء لا بطريق العرض، أي بما يعرض له، وسواء كان ما يعرض له دائماً أو غير دائم، وجب أن يكون العلم المحقق إنما هو بأن يعلم من مبادئه التي تخصّه، أي من أسبابه، وبالجملة: من الأشياء التي تقومت منها طبيعة الشيء، وهي الأسباب الموجودة في الشيء، أعنى مادّته الخاصة وصورته الخاصة. فقوله: (ومن الأشياء التى انبنت منها ذاته) – يعنى من الأسباب التي في الشيء، وهي التي منها تقوّمت ذات الشيء. وقوله: (من مبادئه التي تخصّه) – يحتمل أن يريد به جميع أسباب الشيء الأربعة، أعنى الخارجة والداخلة. ولذلك أردف ذلك بالأسباب الداخلة، إذ

كانت من التي فيها تلتئم البراهين على الأكثر. وباقي كلامه في هذا الفصل مفهومٌ بنفسه. وإذا تُؤُمِّل هذا الشرِط، أعنى ألاّ يشوب البرهان شيءٌ مما بالعَرَض: لا قريبُ ولا بعيدٌ – ظهر أنه ليس يمكن أن تأتلف البراهين إلّا من الأمور الذاتية الخاصة.

قال أرسطاطليس:

(وإذا كان البرهان إنما يكون من الأشياء الذاتية والخاصة، فيجب أن يكون الحدّ الأوسط من الطبيعة نفسها، أو من الطبيعة التي هي أعلى بأن لم يكن الوسط من الطبيعة نفسها، لكن من الطبيعة التي هي أعلى منها، بمنزلة الوُسُط التي تبينّ بها المطالب الموسيقية وهي من علم الأعداد. فإن كلا البرهانين: الأعلى والأسفل يجريان مجرى واحد، ويختلفان من قبَل أن الذي تحت يبين أن الشيء، وإما الذي هو فوق فيبين (لم هو). وذلك أن الوسط هو فيه علة قريبة. فقد بان وظهر على جميعها أنه غير ممكن أن يبرهن على أمر من الأمور على الاطلاق إلّا من الأمور الذاتية والمبادئ التي تخصّ ذلك الأمر).

التفسير

قوله: (فيجب أن يكون الحد الأوسط من الطبيعة نفسها) – يعنى: من جنس الصناعة أي موضوعها الذي فيه تنظر. وقوله: (أو من الطبيعة التي هي أعلى منها) – يعني طبيعة موضوع الصناعة التي تتنزّل منزلة الجنس لموضوع الصناعة التي هي أخص منها. وينبغي أن تعلم أنه ليس يكون موضوع صناعةٍ جنساً لموضوع صناعة أخرى إلّا بأن تكون الصناعة الأعلى تنظر في شيء ما مطلقاً وتنظر فيه صناعة أخرى بتقييد، مثل صناعة العدد والموسيقى: فإن صناعة العدد تنظر في النسبة مطلقاً، وصناعة الموسيقى تنظر في النسبة الصوتية العددية. وهذه هي التي يسميها أرسطو الصنائع التي تنظر في الشيء

من جهة النقصان والزيادة. وذلك أن الصناعة التي تتنزّل منزلة الجنس تنظر في الشيء من جهة النقصان، مثل صناعة الهندسة فأنها تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولي، وصناعة العلم الطبيعي تنظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة زيادة المادة عليه. وهذه الصنائع بالجملة تعطى الأعلى منها السبب في الشيء الواحد بعينه، أعنى السبب القريب كما قال، وتعطى السفلى الوجود، مثال ذلك أن صناعة الموسيقى توقف على النغم المتفقة، أعنى على وجودها، ثم تعطى السبب فيها من قِبلَ صناعة العدد. فإن صاحب صناعة الموسيقى إذا قيل له: لم صار هذا التأليف موافقاً؟ قال: لأنه على نسبة الضّعف، أو الزائد رُبْعاً أو ثلثا. وهذه النسب قد تبين وجودها في العدد. فلما كانت الطبيعة التي ينظر فيها صاحب الموسيقى مؤلفة من الجنس، أعنى من طبيعة العدد ومن النغم، عَرَض في هذه الصناعة أن يكون الحد الأوسط من الجنس الذي هو أعلى. وأما الصنائع المتباينة بالموضوع، فليس يمكن أن تشترك في الحد الأوسط. وكذلك الصنائع التي تنظر في الشيء الواحد من جهتين مختلفتين. وذلك أن موضوعات الصنائع لا تخلو من هذه الثلاثة الأوجه، أعنى أن تتباين بالموضوع، أو تختلف بالجهة وتشترك بالموضوع، أو تنظر احداهما في الشيء من جهة النقصان، والأخرى من جهة الزيادة. وأما الصنائع الداخلة تحت جنس من الأجناس، والنظر فيها وفي ذلك الجنس من جهة واحدة فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة، مثل الصناعة الناظرة في الأجسام المستقيمة الأبعاد، والناظرة في الأجسام المستديرة: فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة وهي الهندسة، وليستا صناعتين مختلفتين. وقوله: (فإن كلا البرهانين يجريان مجرى واحد) – أي يتعاونان على تبيين شيء واحد بعينه، فتعطى

الصناعةُ السفلى وجوده، وتعطى العليا سبب وجوده القريب. وهو الذي أراد بقوله: (ويختلفان من قِبَل أن الذي تحت يبين (أن) الشيء، وأما الذي فوق فيبين (لم هو) ـ يريد: وتختلف الصناعتان من قِبّل أن الصناعة التي من تحت الأخرى تُبَينَّ في ذلك الشيء بعينه (أنْ) هو، وأما الصناعة التي فوقها فتبين في ذلك الشيء بعينه (لَم هو). ولما كان قد يمكن أن يتوهم متوهم أن الصناعة التي تجرى مجرى الجنس من الأخرى إنما تعطي في الشيء تحتها ما يجرى مجرى السبب البعيد. وذلك أن أسباب الجنس إذا نُسِبت إلى النوع كانت أسباباً بعيدة.

قال: (وذلك أن الوسط فيه هي علة قريبة) ـ يريد: وذلك أن الوسط الذي تعطيه الصناعة العالية في الصناعة التي تحتها – هو علة قريبة للشيء الذي تنظر فيه الصناعة التي تحتها. والسبب في ذلك أن موضوع الصناعة العامة لهذا الوجه الذي فسرناه قبلُ من العموم، وهو وجه الزيادة والنقصان، يتنزّل من موضوع الصناعة الخاصة منزلة الصورة الخاصة من الشيء ذي الصورة، أعنى من المادة، ولذلك كان فيها سبباً قريباً. وإنما كان يلزم الشكُّ المتقدمة لو كانت الصناعة العامة جنساً حقيقياً للصناعة الخاصة.

قال أرسطاطليس:

(والصناعة العامة قد تتكلّف بيان سائر المبادئ. وإذا كان هذا هكذا، فبينٌ ظاهر أنه غير ممكن أن يبينّ صاحبُ صناعةٍ صناعةٍ مبادئ صناعته الخاصة به، مِنْ قِبَل أنه إن شرع في أن يُبَينّ مبادئه في الأشياء التي بها تُبين مبادئه أحقُّ بأن تكون مبادئ من تلك، وبها يعلم ما يعلم على طريق التحقيق. فإن رأى أن يعلم الشيء علماً محققاً فإنما يعلمه من المبادئ والأسباب العامّة، ومن الأشياء المتقدمة بالطبع من عِللٍ وأسباب لا تكون معلولات ومُسبَّبات. والعلم بهذه يكون أتقن وأحكم من العلم بتلك).

التفسير

قوله: (والصناعة العامة فقد تتكلف بيان سائر المبادئ) – يعنى بالصناعة العامة: الفلسفة الأولى، وهي الناظرة في الموجود بما هو موجود. وذلك أن هذه الصناعة لما كان نظرها في الموجود بما هو موجود، وفي أنواع الموجود، وكانت موضوعات الصنائع من أنواع الموجود – فإذن هذه الصناعة هي التي تتكفّل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع كلها، أعنى من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات الصنائع، أعنى إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع. مثال ذلك أن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصحّح ويعطى الجهة التي هو بها العددُ موجودٌ، أعنى الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجودٌ خارج النفس، لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة. وإذا كان جنسُ موضوعات الصنائع إنما هو الموجود، فظاهرٌ أن الذي يعطى أسبابها من حيث هي موجودة فقط هو الناظر في الموجود المطلق، وهو صاحب صناعة الفلسفة الأولى. وإذا كان ذلك كذلك، فواجبُ ألا تعطى صناعةٌ من الصنائع أسباب موضوعاتها التي هي بها أحد أنواع الموجودات، إذ كان صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يعطى هذه. وهذه الأسباب في الحقيقة هي أسباب جنس موضوع الصناعة، لا الأسباب الخاصّة بموضوع الصناعة. وإن كان الأمر كذلك، فكيف ألزم – عن كون الصناعة العامة ناظرة في بيان مبادئ سائر الصنائع – أن تكون الصنائع لا تنظر في مبادئها؟! لأن لقائل أن يقول إن مبادئ موضوعات الصنائع الخاصّة إنما هي مبادئ خاصّة لها، إذا أخذت بالجهة التي بها تنظر في الموضوع تلك الصناعة. وإذا كان ذلك كذلك، فالنظر في تلك المبادي ذاتي لصاحب الصناعة. وعلى هذا نجد الأمر في العلم

الطبيعي ينظر في المادة، وفي المحرك الأول، من جهة ما هما أسبابٌ للحركة، لا من حيث هما أحد أنواع الموجودات. وقد أشكل هذا الأمرُ على ابن سينا، حتى أخذ القول الماضي أخذاً مطلقاً، وظنّ أن صاحب العلم الطبيعي يتسلّم من صاحب العلم الإلاهى للمادة الأولى والمبدأ الأول. ولم يرد أرسطو أن صاحب العلم الجزئي ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلا، وإنما أراد أنه ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه برهاناً مطلقاً، أعنى برهاناً يعطى السبب والوجود. وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من الطبيعة الأعلى، أعنى التي هي جنس ذلك الموضوع. والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلاهى، وذلك أن الطبيعة التي تعمّ موضوعات الصنائع الجزئية هي: الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى. ولمكان هذا استفتح القول بأن قال: (والصناعة العامة قد تتكلّف بيان سائر المبادئ) – ثم أردف ذلك بأن قال (وإذا كان هذا هكذا فبينٌ ظاهرٌ أنه غير ممكن أن يبين صاحب صناعةٍ صناعة مبادئ صناعته الخاصّية) ـ يريد: بياناً مطلقاً، أي بياناً يعطى السبب والوجود. وذلك أن صاحب الصناعة الجزئية قد يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطو في بيان المادة الأولى في (السماع الطبيعي) والمحرك الأول. بل لا سبيل إلى تبيين وجود المحرّك الأول إلا بدليلٍ في هذا العلم، أعنى العلم الطبيعي، لا على ما ظنّه ابن سينا. وقد وضعنا مقالة في تبيين فساد الطريق الكلى الذي ظن ابن سينا أنه به يمكن صاحب العلم الإلهي أن يثبت وجود المبدأ الأول. وقوله: (مِنْ قِبَلَ أنه إن شرع في أن يبين مبادئه) – يريد: من قِبل أنه يشرع في أن يبين مبادئه الأول في تلك الصناعة بمبادئ أخر. ثم قال: (فالأشياء التي بها تتبين مبادؤه هي أحقّ بأن تكون مبادئ) ـ يريد: وإذا بَين

مبادئ صناعته بمبادىء أخر فهذه المبادئ هي أحقّ بالأولية من مبادئ صناعته، وقد كانت فُرِضَتْ تلك أولية. فهي أولية لا أولية – هذا خُلْفُ لا يمكن. وقوله: (فإن من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً فإنما يعلمه من المبادئ والأسباب العامة) – يعنى بالعامة: الأول في ذلك الجنس، كما قال في (السماع) إنه إنما نعرف الشيء إذا عرفناه بأسبابه الأول حتى ننتهى إلى اسطقساته.

يحتمل أن يكون أنما أراد أن المعرفة في كل جنس تنتهى إلى الأسباب الأول التي في ذلك الجنس. وحينئذ يحصل العلم التامّ بذلك الجنس. فهذه الأسباب ليس لها أسباب أُول في ذلك الجنس. فلذلك لا يمكن أن تبين في ذلك الجنس بما هي أقدم منها، إذ لا أقدم منها ولا أعرف في ذلك الجنس. وقوله: (ومن الأشياء المتقدمة بالطبع من علل وأسباب لا تكون معلومات ومسبَّبات. والعلم بهذه يكون أتقن وأحكم من العلم بتلك) ـ يريد بالأشياء المتقدمة بالطبع المتقدمة في المعرفة والوجود. وذلك أن الأسباب متقدمة في الوجود بالطبع على المسبَّبات. وإذا عَرَض لها أن تكون أعرف عندنا فهي أيضاً متقدمة بالطبع في المعرفة، على ما قيل في رسم (المتقدم بالطبع)، أعنى أنه الشيء الذي إذا وُجِد المتأخر وُجِد هو، وإذا وُجِد هو لم يلزم وجود المتأخر. وقوله: (من علل واسباب لا تكون معلولة) ـ يريد في ذلك: الجنس. وقوله: (والعلم بهذه أتقن وأحكم من العلم بتلك) ـ يريد أن العلم الذي يكون من قِبَل الأسباب الأول أتقن وأحكم من العلم الذي يكون من قبّل الأسباب التي هي معلولة ومسببات. وإنما زاد قوله: – لا تكون معلولة) ـ يريد أن العلم بعللٍ لا تكون معلولة، ويريد في ذلك: الجنس، أحقّ وأوثقُ من العلم بعلل وأسباب تكون معلولة ومسبَّبة في ذلك الجنس، لأن ما يكون معلولاً متأخر بالطبع.

قال أرسطاطليس:

(فقد بان كيف يكون البيان للمعاني المناظرية من صناعة الهندسة، ولمعاني تأليف اللحون من صناعة العدد. وقد اتضح وبان أنه لا يمكن أن ينقل البرهان من طبيعة إلى طبيعة).

التفسير

إنه يذكرنا هنا بما تقدم ويُجْمله على ما يجب في خواتم الأقوال البرهانية. يريد أنه قد تبينّ كيف يصحَ أن يبين الشيء في صناعة بعلته الخاصية، وتكون تلك العلة من قِبَل طبيعة أخرى، أي من قِبَل صناعة أخرى. وذلك إنما يكون في الطبائع المركبة. وهذا ليس يسمّى نقلا للبرهان من صناعة إلى صناعه، وإنما يسّمى في الصناعة السفلى: أصلا موضوعاً ومسلماً. والنقل الصحيح هو أن تكون المقدمة الكبرى واحدة في الصناعتين. وقد تبين أن هذا لا يمكن، إلا أن يكون مطلوبٌ واحدٌ معقول بتواطؤ في صناعتين – أعنى واحداً من جميع الوجوه، أي بالموضوع والجهة. وهذا قد تبين استحالته قبلُ، فإنه كان يجب أن تكون طبيعة الصناعتين واحدة. وإذا كان هذا هكذا، فقول أبى نصرٍ في كتابه (في البرهان) عند آخر ما تكلم في اشتراك الصنائع: (فقد بان كيف تشترك العلوم، وبماذا تشترك؛ ومن هنا تبين أين ومتى وكيف يمكن أن تنقل البراهين من صناعة إلى صناعة، وأين لا يمكن). قول غير صحيح إن فهم من النقل ما يقال عليه اسم (انتقل) وهو أن تنقل المقدمة الكبرى. وذلك أن الظاهر من كلام أبى نصر أنه يسلّم أن يكون المطلوب واحداً في الصناعتين، ولا يسَلّم أن يكون الحدّ الأوسط واحداً. وذلك عَجَبٌ من قوله! وإذا لم تشترك صناعتان في الحدين جميعاً، فليس يمكن أن تشترك في المقدمة الكبرى. وكيفما كان، فليس يمكن أن

تنقل البراهين على مذهبه ومذهب أرسطو. وإنما الفرق بينهما أنه يجوز أن تشترك الصناعتان في مطلوب واحد. ولا يجوّز ذلك أرسطو. وقد يلزم ضرورة، كما قلنا، مَنْ يجوّز اشتراكهما في مطلوب واحد، أن. تشترك في الحد الأوسط. فلم يَبْقَ أن يكون النقل الذي عناه إلا أن تستعمل إحدى الصناعتين ما تبينّ في الأخرى: إما على أنه موضوع لينظر فيه، وإما أن يكون في الصناعة العليا نتيجة، وفي السفلى مقدمة كبرى، كما يعرض ذلك لصاحب علم المناظر: ولصاحب علم الهندسة مع المهندس، وكما يعرض لصاحب علم الموسيقى مع صاحب علم العدد.

قال أرسطاطليس:

(ولذلك قد يصعب علينا أن نتحقق بأنّا قد علمنا الشيء بعلّته القريبة من قِبَل أنه من العسير الصعب أن نكون نعلم بأنا قد وقفنا على واحدٍ واحدٍ من الأمور من الأشياء الذاتية والمناسبة له وبعلته القريبة. والعلم إنما يكون بأمثال هذه. وأحرى ما يتضمن أنّا قد علمنا الشيء علماً محققاً متى علمناه من مقدمات صوادق غير ذوات أوساط. وليس الأمر كذلك).

التفسير

لما بينّ أن المقدمات التي هي أجزاء البراهين يجب أن تجتمع فيها ثلاثة شروط زائدة على الصدق: أحدها: أن تكون كلية. والثاني: أن تكون ذاتية. والثالث: أن تكون أولية، وهو الذي يعنيه بالحمل الذي على طريق الكل في هذا الكتاب، وكانت العلل إذا وجدت فيها هذه الشروط كانت عللا قريبة خاصة بذلك الشيء الذي هي علة له، وكانت الموجودات كلما كثرت الشروط فيها أعسر وجوداً وأعسر معرفة – قال: (ولذلك قد يصعب علينا أن نتحقق بأنّا قد علمنا الشيء بعلته القريبة) ـ يريد: ولذلك يصعب علينا أن نتحقق أن علمنا الواقع

بالشيء هو علمٌ بعلته القريبة. ثم أتى بسبب العُسر في ذلك فقال: (من قبل أنه من العسير الصعب أن نكون نعلم أنا قد وقفنا على واحدٍ واحدٍ من الأشياء الذاتية والمناسبة له وبعلته القريبة) ـ يريد: من قِبّل أنه يعسر علينا أن نقف على العلة القريبة لواحدٍ واحدٍ من الأمور من قِبَل الأمور الذاتية والمناسبة لجنس ذلك الشيء. وإنما قال ذلك لأنا إنما نستنبط العلل القريبة الذاتية المناسبة لذلك الجنس من العلل البعيدة إن كانت أعم من العلل القريبة. والأعم عندنا أبداً أعرف من الأخص. وهذا الشيء قد بيّنه في كتاب (القياس).

(10)

المبادئ المختلفة

قال أرسطاطليس:

(لكن يجب أن يكون الموضوع في البرهان هو الذي يؤخذ ويُقرّ أنه موجود، من غير أن يبحث عن وجوده. فأما المحمول في البرهان والقضايا فإنها تشترك جميعاً في أنها ينظر فيها على ما يدل اسمها. وينفصل أحدهما من الآخر من قِبّل أن المقدمات يُتسَلم تسلُّماً أنها موجودة، فأما المحمول فإنه يبين وجوده بها. فإن الوحدة والمثلث والمستقيم تحتاج أن ينظر في أمرها على ما يدل اسمها. والوحدة والعظم تؤخذ أخذاً على أنها موجودة. فأما المحمولات واللوازم فإنها تحتاج أن يبين وجودها للموضوعات).

التفسير

لما أخبر أن صاحب البرهان ليس يمكن أن يبرهن أسباب موضوع. صناعته إن كانت أسبابه مجهولة، أعنى برهاناً مطلقاً، أخذ يعرّف أي الأشياء يجب على صاحب الصناعة أن يتسلم وجودها وأي الأشياء هي التي يمكن أن يبيّنها فقال: (كان يجب أن يكون الموضوع في البرهان هو الذي يوجد ويُقر أنه موجود) – يريد أن الصنائع لما كانت تشتمل على ثلاثة أجناس: على الموضوعات، والمطلوبات والمقدمات. – فأما الموضوعات فأنه يجب على صاحب البرهان أن يسلّم وجودها إمّا على أنه معروف بنفسه، وإما على أنه شيء قد تبين في صناعة أخرى. وهذا الذي قاله من أمر الموضوع بَينٌ بنفسه، وذلك أن الصناعة إنما تبرهن الشيء الموجود للموضوع، وذلك أَمّا في المطلوبات المركبة فبينٌ. وذلك أنه إذا طلب الطالب: هل هكذا كذا؟ مثل أن يطلب: هل المثلث مساويةٌ زواياه لقائمتين؟ فإن الذي يطلب مثل هذا الطلب لا

بدّ أن يكون المثلث عنده شيئاً موجوداً، وكذلك مساواة الزوايا لقائمتين. وإنما الذي هو أنه للمثلث. فإذا كان العظم عنده مثلاً، الذي هو جنس لصناعة الهندسة، غير معلوم، لم يتصور منه هذا الطلب. وأما المطلوب المطلق، وهو: هل كذا موجود فقط؟ فقد يظن أنه ليس من شرط هذا الطلب وجودُ جزء مفروض. وليس الأمر كذلك، فإن قول القائل: موجود، إما أن يعنى بصفة كذا، كأنك قلت: موجود متحركاً، أو موجود بإطلاق. فإن عنينا به موجودا متحركاً، فإنما معناه: ما يدل عليه هذا الاسم هو موجود من جنس الموجودات المتحركة. فقد استبان إذن الجنسُ من الموجودات الذي يطلب: هل هذا نوعٌ منه، أم لا. وذلك هو جنس الصناعة. وإن سألنا عنه مطلقاً فقد أثبتنا جنس الموجود المطلق. وإنما يطلب: هل هو نوعٌ من أنواع الموجود المطلق؟ وكيفما كان، فقد فرضنا موضوع الصناعة شيئاً موجوداً. وذلك أمرٌ بَين بنفسه وبما قلناه. ولما أخبر أن الموضوع في الصناعة يجب أن يتسلم صاحبُ الصناعة وجوده وهو الجزء المفروض، أخبر عن المحمول، فقال: وأما المحمول في البرهان والقضايا فإنها تشترك جميعا في أنها ينظر فيها على ماذا يدلّ اسمها) ـ يريد بالمحمول في البرهان: الجزء المطلوب. ويريد به في القضايا: الطرف الأكبر والأوسط. وذلك إن المحمول – كان جَزء نتيجة، أو كان جزء قضية – يجب أن يعرّف على ماذا يدل اسمه. وتختص القضية بأن يعرّف بأنه موجود للموضوع، أو بأن يوضع كذلك. ولذلك قال: (وينفصل أحدهما من الآخر، من قِبَل أن المقدمات يُتسلم تسلماً أنها موجودة) ـ يريد ويتوصل المحمول في القضايا من المحمول في المطلوب من قِبَل أن المحمول في المقدمات ينبغي أن يسلّم أنه موجود أي يوضع كذلك. وقوله: (فأما المحمول فإنه قد يبين وجوده بها) ـ يريد فأما

المحمول في المطلوب فإنه تبين وجوده بالمقدمات. وكأنّ هذا أشار به إلى العلة في كون المقدمات يجب أن يُسَلّم وجود المحمول فيها للموضوع، إذ كان بها يبين وجود المحمول في المطلوب للموضوع. ولما كان الموضوع للصناعة وأجزاء الموضوع يحتاج من امره أن يفهم على ماذا يدل منه وأن يسلّم وجوده كالحال في المقدمات قال: (فإن المثلث والوحدة والمستقيم تحتاج أن ينظر في أمرها على ماذا يدلّ اسمها. والوحدة والعظَم تؤخذ أخذاً على أنها موجودة) ـ يريد أن الوحدة التي هي موضوع صناعة العدد أو جزء موضوعه، وكذلك المثلث في صناعة الهندسة يحتاج أن يكون عند الناظر بكل واحدٍ منهما فَهْم ما يدل عليه اسمه وأنه شيء موجود. وقوله: (فأما المحمولات واللوازم فإنها تحتاج أن يبين وجودُها للموضوع) – يعنى: المطلوبات؛ وإنما قال: (المحمولات واللوزام) لأن المطلوبات صنفان: إمّا أعراض، وإما حدود، أو أجزاء حدود. فأراد بـ (اللوازم): الأعراضَ الذاتية، وأراد بـ (المحمولات) إما ما يعمّ جميع المطلب، وإما الذاتية التي هي حدود أو أجزاء حدود.

قال أرسطاطليس:

(والمقدمات التي نُبيّنَّ بها ما نُبينَّ بالبرهان فقد تنقسم: فمنها ما هي خاصية وذاتية لطبيعة واحدة، ومنها ما هي عامّية لطبائع كثيرة، لكن عمومها ليس كعموم طبيعة، لكن عموم نسبةٍ. وهذه إذا برهن بها صاحب صناعةٍ صناعةٍ أدناها من موضوعه الخاصّ به. فالمقدمات الخاصّية هي مثل أن الخط هو هذا، والمستقيم هو هذا. والمقدمات العامّية هي بمنزلة القول: إذا نقص من المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية. والمقدمات العامّية إذا استعملها صاحبّ علمٍ علم وقرّبها وأدناها من موضوعه الخاصّ به كانت ذاتية كافية ومناسبة لموضوعه الخاصّ به، وواحد فعلها إذا أُقِرَّت على عمومها أو قربَت من طبيعة خاصية، بمنزلة العِظَم والعدد).

التفسير

لما كان قد بينّ أن الحدود الثلاثة في البراهين ينبغي أن تكون من طبيعة موضوع الصناعة، وكان مما يشكك في ذلك المقدمات العامة، وكان قد وعد بحلّ الشكّ العارض في ذلك من قبلها – أخذها هنا في حلّه، وابتدأ من ذلك بتقسيم المقدمات فقال: (والمقدمات التي نبين بها ما نبينّ بالبرهان) – أي تبينّ بها نتائج البرهان الحقيقية، تنقسم إلى صنفين. ثم عدد ذينك الصنفين فقال: فمنها ما هي خاصة وذاتية لطبيعة واحدة، ومنها ما هي عامة لطبائع كثيرة. وهذا الذي قاله أمرٌ معروف بنفسه، وهو الذي شكك حتى ظنّ أن من الذاتية ما هو أعمّ من طبيعة الصناعة، وهو ظاهر كلام أبي نصر في غير ما موضع من كتابه، وإن كان قد يومىء إلى الشك في ذلك. ولما كان إنما يلزم أن يكون الأمر على ما قاله أبو نصر، لو كان عموم هذه المقدمات عموم الأشياء المقولة بتواطؤ أو المقولة بتقديم وتأخير. وذلك أنه قد تبين أن المقدمات الذاتية تؤخذ في العلوم بهذين الصنفين. وذلك أنه إذا كان موضوع الصناعة مقولاً بتواطؤ، كانت المقدمة الذاتية بهذه الصفة. وإذا كان مقولاً بتقديم وتأخير، كانت مقدمات الصناعة بهذه الصفة. وهو بين أن أمثال هذه المقدمات ليست مقولة بتقديم وتأخير، أعنى القائلة إن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وما أشبه ذلك. وذلك أنه لو كانت مقولة بتقديم وتأخير، لكانت الصناعة الناظرة في الكم صناعة واحدة. وإذا لم تكن مقولة بتقديم وتأخير، فأحرى ألا تكون بتواطؤ. وإذا لم تكن مقولة بواحد من هذين، فهي مقولة بضرب من ضروب الاسم المشترك، وهو الذي يقال بتشابه. وهذا قد يعدّ جنسا في المشهور. ولذلك جعل الكم جنسا واحداً. وهذا هو الذي أراد بقوله: – (لكن عمومها ليس كعموم طبيعة، لكن

كعموم نسبة) ـ يريد أن عموم هذه المقدمات ليس كعموم طبيعة من الطبائع المنظور فيها في صناعةٍ صناعةٍ، سواء كان العموم بتقديم وتأخير، أو كان بتواطؤ. وبهذا ينحلّ الشكُّ العارض من قِبَل هذه المقدمات فيما قيل من المقدمات الذاتية هي خاصّة بالطبيعة، وأنه ليس يمكن أن تُنْقَل البراهين. والفرق بين هذه المقدمات والمقدمات الصادقة غير الذاتية أن الصناعة الغير ذاتية ليست مشتركة، وهذه مشتركة صادقة. ولذلك إذا أدناها، كما يقول أرسطو – صاحبُ صناعة صناعةٍ من موضوعه، لم يكن فرقٌ بينها وبين الذاتية. وهذا هو الذي أراد بقوله: (والمقدمات العامية إذا استُعملها صاحبُ علمٍ علم ادناها من موضوعه الخاص به كانت ذاتية كافية ومناسبة لموضوعه الخاص به.) ثم قال: (وواحد فعلها إذا أقرّت على عمومها أو قُرْبت من طبيعة خاصية، بمنزلة العظم) ـ يريد أن فعلها واحد أدناها صاحب الصناعة من موضوعه، بأن يبدّل اسمها، مثل أن يقول في صناعة الهندسة: بدل الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية: الخطوط المنطبقة على خط واحدٍ فهي منطبقة بعضها على بعض؛ أو يتركها باسمها العام. إذا فهم منه المعنى الذي يخصّه في صناعة، مثلما يعرض في الاسم المشترك، أعنى أن فعله يكون واحداً، إذا فهم منه المخاطب معنى واحداً بعينه من المعاني التي يدل عليها ذلك الاسم، سواء وضع لذلك المعنى خاصّاً، أو لم يضع له اسماً، بل فهمه من الاسم المشترك، وإن كان وَضعُه الرَّفْعَ للالتباس ولموضع الغلط. وهذا هو الذي أراد بقوله: (وهذه إذا برهن بها صاحب صناعةٍ صناعةٍ أدناها من موضوعه الخاصَ به). وقوله: (فالمقدمات الخاصية هي مثل أن الخط هو هذا، والمستقيم هو هذا) ـ يريد: هي مثل قول المهندس إن الخط هو طول بلا عرض، وإن الخط المستقيم هو الذي تكون النقط

الموضوعة عليه في سمت واحد، وأنه أقصر خط وُصِل به بين نقطتين، وما أشبه ذلك من الحدود التي جَرَت عادة المهندسين أن تُحدَّ الخطوط بها.

قال أرسطاطليس:

(ومن الأمور الخاصة في البرهان: "الموضوع"، وهو الذي من شأن البرهان أن يتسلم وجوده تسلّما وتُبينَّ له الأشياء الذاتية، بمنزلة الوحدة في العدد، والنقطة في الهندسة. والبرهان يضع هذين على أنهما موجودان. فأما التأثيرات الذاتية التي البرهان يُبَينَ وجودها لها، فإن البرهان ينظر في أمرها على ماذا يدلّ اسمها: أما في صناعة العدد فننظر على ماذا يدل اسم الفرد والزوج، والمكعب، والدائرة. وأما في صناعة الهندسة فينظر على ماذا يدل اسم: الأصمّ، والمنكسر، والمنعطف، وأما وجودها فإنما يبين بالمقدمات المناسبة الخاصية بتلك الطبيعة، والعامية. وكذلك يجرى الأمر في علم النجوم).

التفسير

قوله: (ومن الأمور الخاصية في البرهان: الموضوع) –يعنى بالخاصية: التي يتقوم بها البرهان من جهة ما هي خاصّة به. وقوله: (الموضوع) – يعنى به: موضوع الصناعة. وقوله: (وهو الذي من شأن البرهان أن يسلّم وجوده تسلماً وتُبَينَّ له الأشياء الذاتية) ـ يريد أن البرهان من شأنه أن يُسَلِّم الموضوع الذي عليه يكون البرهان، لأنه لو كان لموضوع البرهان برهانٌ، لمرّ الأمرُ إلى غير نهاية. وكذلك حاله في المقدمات، أعنى أنها ممّا يضعها صاحبُ البرهان وضعاً. وقوله: (وتُبَينَ له الأشياء الذاتية) ـ يريد: أن الموضوع هذا من صفته، أعنى أن تُبَيِنَّ له الأشياء الذاتية. وقوله: (بمنزلة الوحدة في العدد والنقطة في الهندسة) ـ يريد أن الوحدة في العدد هي موضوع صناعة العدد، والنقطة موضوع صناعة الهندسة. وإنما مثّل ذلك بالوحدة والنقطة، لأن الوحدة هي أخفى

من العدد. وكذلك وجود النقطة أخفى من وجود الخط والسطح، وإن كانت كلها موضوعة لصناعة العدد. وقوله: (والبرهان يضع هذين على أنهما موجودان ـ يريد بذلك: الوحدة في صناعة العدد وما أشبهها، والنقطة في صناعة الهندسة. وقوله: (فأما التأثيرات الذاتية التي البرهانُ بَينٌّ وجودها له، فإن البرهان ينظر من أمرها على ماذا يدلّ اسمها) ـ يريد: فأما الأعراض الذاتية التي بينّ البرهان وجودها لأمثال هذه الموضوعات فإن صاحب الصناعة ينظر من أمرها، قبل أن يَشرع في بيان وجودها أو سببها، عن شيء شيء من أنواع موضوعاته على ماذا يدلّ اسمها وحينئذ يشرع في ذلك. ولما ذكر هذا من أمر الأعراض الذاتية، أتى بمثال من ذلك فقال: (أما في صناعة العدد فينظر على ماذ يدل اسم الفرد والزوج والمكعب والدائرة) ـ يريد: مثال ذلك أن صاحب العدد، قبل نظره في تبيين العدد الذي هو زوج، والعدد الذي هو فرد، ينظر أولاً ما يدل عليه اسم الزوج والفرد بالرسوم الشارحة لأسمائها. وقوله: (والدائرة) – المراد به: وينظر فيما يعنيه بالأعداد المستديرة، وذلك أن هذه الأشياء قد تؤخذ في العدد، وإنما حقيقتها في الهندسة. ولخفاء هذه المعاني في هذه الصناعة، كانت أشدّ احتياجاً إلى شرح ما تدل عليها أسماؤها. ولذلك . فيما أحسب – تمثّل بها. وقوله: (وأما في صناعة الهندسة فينظر على ماذا يدل اسم: الأصمُّ والمنكسر المنعطف) ـ يريد بالأصمّ: الأعظام التي ليست بمنطقية. وهذا النظر هو في الخطوط من جهة ما تلحقها الأعداد. وهو النظر المستعمل في العاشرة من اقليدس. وأما قوله: (والمنكسر والمنعطف) إن لم يكن تصحيفا وقع في النسخة فليس من الأشياء التي يحتاج المهندس إلى شرحها، ولكن من الأسماء التي يحتاج صاحب علم المناظر إلى شرح ما تدل عليه، لأن خطوط الشعاع: منه ما يكون

منكسراً، ومنه ما يكون منعطفاً، ومنه ما يكون مستقيماً. والرؤية تأتي بهذه الثلاثة الأصناف. وإنما نسبها إلى الهندسة من قبَل أن علم المناظر داخلٌ تحت علم الهندسة. وهذه الأشياء التي تمثل بها هي من الأشياء التي شرحُ الأسماء ضروري في تعليمها وبينٌ جداً. ويحتمل أن يريد بـ (المنكسر والمنعطف): الخط المنحنى، وذلك أن الخطوط ثلاثة: مستقيم، ومستدير، ومنحنى. وهو بعيد.

وقوله: (وأما وجودها فإمّا يبين بالمقدمات المناسبة الخاصّية بتلك الطبيعة والعامية) ـ يريد: وأما وجود أمثال هذه لنوع نوع من أنواع موضوع الصناعة، بعد أن يتقدم فيشرح ما تدل عليه أسماؤها، فإنما يبين ذلك بالمقدمات الخاصية المناسبة لطبيعة الموضوع. وقوله:(والعامية) – يعنى بها التي بَينٌ من أمرها أن قوتها قوة الخاصِّية. وقوله: (وكذلك يجرى الأمر في علم النجوم) – يعنى أن الناظر في علم الهندسة يتقدّم أولا فيذكر رسم الأشياء التي يريد أن يبينّ وجودها لجزء جزءٍ من موضوع صناعته.

قال أرسطاطليس:

(وكل برهان فإن التئامه وقوامه من أشياء ثلاثة: أحدها الموضوع الذي يشرع المبرهن في أن يبين التأثيرات اللازمة له بذاتها، وهو الذي يؤخذ على أنه موجود. والثاني: القضايا الواجب قبولها الغير ذات أوساط التي بتوسطها بُينّ وجود المحمول للموضوع. والثالث: المحمولات التي ينظر في أمرها على ماذا يدل اسمها، لا كما في بعض الأمور لسنا نحتاج إلى مثل هذا الاستثناء في الموضوع والمحمول والمقدمات لظهوره، فإن الحار والبارد لسنا نحتاج أن نستثني منهما أنهما يؤخذان على أنهما موجودان كمثل حاجتنا إلى ذلك في العدد. وكذلك أيضاً بعض المحمولات، لظهورها، لسنا نحتاج أن نستثني فيها على ماذا يدل اسمها. وبعض المقدمات صورتها أيضاً بهذه الصورة: فإن القضية القائلة: إذا نقص من المتساوية متساويةٌ بقيت الباقية متساوية ـ لسنا

نحتاج أن نستثني فيها على ماذا يدل اسمها وأنها موجودة لشدّة ظهورها. إلّا أن ذلك ليس بقادح في البرهان في أن التئامه وقوامه من هذه الثلاثة الأشياء، أعني الشيء الذي يبرهن، والشيء الذي عليه يقع البرهان، والشيء الذي منه يكون البرهان).

<u>التفسير</u>

لما قال إن المحمولات المطلوبة في البرهان يحتاج المبرهن من أمرها أن يتقدم فيعرف ما يدل عليه اسمها، وأن المقدمات أيضاً يحتاج من أمرها إلى فهم ما يدل عليه الاسم، وكذلك الحال في الموضوع. إلاّ أن الفرق بينهما أن المقدمات والموضوع يتسلم صاحب الصناعة وجودها، والمطلوبات يتكفل بتبيين وجودها. وكان أكثرياً للمقدمات والموضوع ـ يريد أن يعرّف أن هذا ليس يَعرض في كل موضع للمقدمات، أعني أنه يحتاج فيها إلى أن يتقدم فينظر فيما ذا يدل اسمها، وكذلك في الموضوع، وأن الموضوع أيضاً قد يَعرض له أن يكون معروف الوجود بنفسه فليس يحتاج فيه أن يتسلم وجوده، ولا إلى شرح ما يدل عليه اسمه. وكذلك المقدمات توجد بهذين الصنفين: أعني أن منها ما يحتاج أن يُتقدم فَيُشّرَح ما يدل عليه الاسم، وبعضها ليس يحتاج فيه إلى ذلك. ومن هذه ما يتسلم وجودها من صناعة أخرى، ومنها ما يكون معروفاً بنفسه في الصناعة.
فلمكان هذا، احتاج أن يعيد الكلام من رأسٍ فقال: وكل برهانٍ فإن التئامه وقوامه من أشياء ثلاثة: أحدها: الموضوع الذي يشرع المبرهن في أن يبين التأثيرات له بذاتها – يعني بالتأثيرات: الأعراض الذاتية. وإنما خصّ الأعراض دون الأسباب لأنها هي المطلوبة بالأسباب أكثر ذلك. والأسباب إذا طلبت فإنما تكون البراهين المنتجة لها، أكثر ذلك، دلائل. وقوله: (وهو الذي يؤخذ على أنه موجود) ـ يريد: وهو الذي من شأنه أن يضع وجوده صاحب الصناعة وضعاً، من غير أن

يطلب وجوده، إن كان وجوده غير بَين؛ أو من غير أن يتعرّض لمناقضة من يُبْطِل وجوده، إن كان معروفاً بنفسه. ولما ذكر أحد الثلاثة التي منها التئام كل برهان، ذكر الثاني فقال: (والثاني: القضايا الواجب قبولها الغير ذات أوساط، التي بتوسطها يبين وجود المحمول للموضوع) – يعنى: (بغير ذات الأوساط): المعروفة بنفسها. ويمكن أن يفهم مع هذا أن تكون أولية، أي ذوات أسباب قريبة، فلا يكون المحمول فيها من قِبلَ وسَطٍ أصلاً: لا وسط قياسي، ولا وسط طبيعي. وذلك أن من المقدمات الأول ما يكون فيها وسط طبيعي، وهي الغير أول؛ ومنها مالا يكون ذلك فيها، وهي الأول. ولذلك ينبغي أن يفهم من قوله: (الغير ذوات أوساط): المعنيان جميعاً. ثم قال: (والثالث: المحمولات التي ينظر في أمرها على ماذا يدل اسمها) – يعني: المطلوبات. ولما كان هذا الشرط غير عامّ لجميع المطلوبات، ولا لجميع المقدمات، ولا للموضوعات، وكان أيضاً سلّم وجود الموضوع عاماً لجميع الصنائع، إذ كان موضوع بعضها معروفاً بنفسه – قال: (وإنما نحتاج إلى مثل هذا الاستثناء في الموضوع والمحمول والمقدمات لظهوره) ـ يريد: أن اشتراط شرح ما يدل عليه الاسم ليس يحتاج إليه دائماً في الموضوعات ولا في المطلوبات، ولا في المقدمات، إذ كثير من هذه معروفٌ من أول الأمر دلالةُ اسمها. ولا يجب أيضاً أن يشترط في كل موضوع أن يكون مسلم الوجود. ثم قال: (مثل الحار والبارد لسنا نحتاج إلى أن نستثنى منهما أنهما يؤخذ ان على أنهما موجودان، كمثل حاجتنا إلى ذلك في العدد) ـ يريد: أن الجسم الحار والبارد اللذين هما من أحد أجزاء الموضوعات للعلم الطبيعي ليس يحتاج صاحب العلم الطبيعي إلى أن يتسلمها تسّلماً على أن وجودهما بَينٌ في علم آخر، كما يحتاج إلى ذلك صاحب علم العدد. وإنما قال ذلك لأن العدد

يُشَكّ في كيفية وجوده خارج النفس. فإن قوماً أفرطوا فقالوا إنه ليس عددٌ خارج النفس. وقوم أفرطوا في الطرف الثاني فقالوا إن الأعداد جواهر خارج النفس وأنها مبادئ الموجودات. والفحص عن ذلك فيما بعد الطبيعة. ثم قال: (وكذلك بعض المحمولات لظهورها لسنا نحتاج أن نستثنى فيها على ما يدلّ اسمها) ـ يريد أن كثيراً من المطلوبات ليس يحتاج المبرهن – قبل البرهان عليها أن يتقدّم فيشرح ما يدل عليه اسمها، وهذا إنما يوجد، أكثر ذلك، في العلم الطبيعي، مثل أن يطلب: هل القمر والكواكب من طبيعة جرم السماء، أو من غير طبيعتها؟ وهل النار موجودة، أم لا؟ وأكثر المطالب يحتاج أن يتقدم فيشرح ما يدل عليه اسمه. وقد احتاج هو إلى ذلك في احار والبارد، حين فحص عنه في كتاب (الحيوان). ثم قال: (وبعض المقومات صورتها هذه الصورة: فإن القضية القائلة: إذا نقص من المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية، لسنا نحتاج إلى أن نستثنى فيها على ماذا يدل اسمها) ـ يريد، أن معرفتها تحصل للإنسان ويتعرف بها، وإن لم يتقدم الإنسان فيشرح له اسمها، بخلاف كثير من القضايا، مثل قول القائل: إن كل موضع من الأرض فله أُفُق، وإن المتقابلين يقتسمان الصدق والكذب. فإنه إن لم يتقدم الإنسان فيشرح له هذه الأسماء، لم يعترف بأمثال هذه المقدمات. ثم قال: (إلّا أن ذلك ليس بقادح في البرهان: في أن التئامه وقوامه من هذه الثلاثة الأشياء، أعنى الشيء الذي يبرهن، والشيء الذي يقع عليه البرهان والشيء الذي منه يكون) ـ يريد: لكن اختلاف المقدمات والمطلوبات والموضوع في هذه الأحوال ليس يُخلُّ بالقضية القائلة إن كل برهان فإنما يأتلف من ثلاثة أشياء: من المقدمات، والمطلوبات، والموضوع، فإن هذه القضية ظاهرة بنفسها لمن

عَرَف دلالة هذه الأسماء وأول البراهين؛ بل ذلك واجب في كل قياس، فضلاً عن كل برهان.

قال أرسطاطليس:

(والعلم المتعارف يخالف المصادرة والأصل الموضوع، من قِبَل أنه مقبول بذاته، ويتوهم منه أنه مقبول بذاته. فإن البرهان ليس هو نحو النطق الخارج، لكن نحو النطق الداخل، وكذلك القياس أيضاً فإن النطق الخارج قد يمكن أن يعاند أيضاً دائماً؛ وأما النطق الداخل فلا يمكن معاندته دائماً).

التفسير

لما بَين أن المقدمات ليس يُبَينَّ وجودها صاحبُ الصناعة، وإنما يضعها وضعاً: إما من قِبّل أنها بينة بنفسها، وإما من قبل أنها تبين في صناعة أخرى – يريد أن يحصي ها هنا أصناف المقدمات التي يستعملها المبرهن من هذه الجهة، أعنى من جهة ما يتسلم وجودها، أعنى: كم هي أحوال المتعلم مع مقدمات البرهان. فقوله: (والعلم المتعارف يخالف المصادرة والأصل الموضوع من قبل أنه مقبول بذاته ويتوهم فيه أنه مقبول بذاته) ـ يريد: والمقدمات التي يجب أن يتسلمها المتعلم في صناعة البرهان منها ما هي معروفة بنفسها، أي: علوم متعارفه بالطبع، ومنها ما هي مصادرات، ومنها ما هي أصول موضوعة. والمقدمات التي من جنس العلوم المتعارفة تخالف المقدمات التي تسمى المصادرات والتي تسمى أصولاً موضوعة، من قبل أن المقدمات التي هي من جنس العلوم المعروفة بنفسها هي معترف بها بذاتها بالنطق الداخل والنطق الخارج، وهو الذي أراد بقوله: (ويتوهم فيه أنه مقبول بذاته). فكأنه قال: مِنّ قبل أن العلم المتعارف مقبول بذاته، أي معترف به بالنطق الخارج، والتصور أي

بالنطق الداخل. ولما زاد اشتراط النطق الداخل، نبّه على علة ذلك فقال: (فإن البرهان ليس هو نحو النطق الخارج، لكن نحو النطق الداخل) ـ يريد: وإنما لم يُقْتَصَرْ في رسم المقدمات المعروفة بنفسها على أنها التي يعترف بها بذاتها بالنطق الخارج دون أن أضفنا إلى ذلك: (وبالنطق الداخل) من قيل أن البرهان ليس يثبت من قبل النطق الخارج، كالحال في كثير من الأقاويل المشهورة، بل من قِبَل اعتراف النطق الداخل به، مع اعتراف النطق الخارج. وقوله: (وكذلك القياس) ـ يريد: والتصديق بالقول القياسي ليس يكتفى فيه أن يكون تصديقاً بالقول الخارج دون النطق الداخل ـ يريد: أي بسبب آخر يوجب اشتراط النطق الداخل في القياس، وفي مقدمات القياس، أعنى البرهان، فقال: (فإن النطق الخارج قد يمكن أن يعاند أيضاً دائماً. وأما النطق الداخل فلا يمكن معاندته دائماً) ـ يريد، فيما أحسب – أن التخاطب الذي بين المتناظرين بالنطق الخارج قد يمكن ان يمرّ العناد بينهما فيه إلى غير نهاية. وأما المخاطبة التي تكون من قبل النطق الداخل فإنه ليس تمرّ المخاطبة فيه إلى غير نهاية، بل يرجع أحد المخاطبين للآخر. وإنما أراد أن ما تمرّ المخاطبة فيه إلى غير نهاية لا يقف المتخاطبان منها في الشيء على حق. والبرهان هو الذي يوقف فيه على حق. فواجبٌ أن يكون البرهان بالنطق الداخل. فأما أن المخاطبة التي تكون بالنطق تمرّ إلى غير نهاية – فذلك بَينّ في الخصومات وفي المناظرات الفقهية. ولذلك وضع الفقهاء للمناظرات الفقهية نوبات محدودة من المعاندات لا يَتعدّونها، وهي ثلاثة. وكان اليونانيون – لمكان هذا – يضعون عند الخصومات ماءً جارياً تنقضي الخصومات بانقضائه. والآجال عندنا في الأحكام لهذا المعنى وُضِعَت. ويحتمل أن يريد أن المقدمات المعروفة بنفسها إن عاندها الانسان بلفظه ولسانه

ليس يعاندها دائماً، بل يوافقها في فعله، مثلما نجد قوماً كثيرين يعاندون أن يكون لفعل الإنسان تأثير في دفع شرّ يتوقع واستجلاب خير ينتظر بألسنتهم، وهم يخالفون قولهم بفعلهم. وأما الذي لا يعترف الانسان به بنطقه الداخل فقد يعانده دائماً بنطقه الخارج. وهذا التفسير فسرّه «مَتى» المترجم.

قال أرسطاطليس:

(والأصل الموضوع هو الذي يأخذه المتعلّم عن المعلِّم على أنه من عنده، لا على الأطلاق. فأما الشيء الذي يصادر عليه فهو الذي لا يكون عنده منه علم. وهذا على ضربين: إمّا ألا يكون عنده منه علمٌ ألبتة، وإما أن يكون عنده علم بضد ذلك. والفرق بين المصادرة والأصل الموضوع هو هذا. وذلك أن الأصل الموضوع هو ما كان مقبولاً عند المتعلم، لا في ذاته. فأما المصادرة فهي التي ليست مقبولة عند المتعلم، بل عنده خلافها)

التفسير

لمّا عَرّف الفرق الذي بين المقدمات المعروفة بنفسها وبين سائر الأوضاع وهي ثلاثة: الذي يسمى الأصل الموضوع، والذي يسمّى المصادرة، والذي يسمى الحد – أخذ يعرّف الفرق بين هذه الثلاثة بعضها من بعض. وابتدأ برسم (الأصل الموضوع) فقال: (والأصل الموضوع هو الشيء الذي يأخذه المتعلم عن المعلّم على أنه من عنده، لا على الإطلاق) ـ يريد، فيما أحسب، أن الأصل الموضوع هو الذي يقبله المتعلم عن المعلّم لحسن ظنه بالمعلم، فيكون عنده من باب المقبولات، لا من باب المقبولة بذاتها، أي المعقولة. ولذلك قال: (على أنه من عنده، لا على الإطلاق) فيكون، على هذا، عند المتعلم بالأصل الموضوع ظنٌّ ما. والظنُ يَسَّمى – بجهة ما – علماً. ولذلك قال بعد ذلك: (فأما الشيء الذي يصادر عليه المتعلم فهو الذي لا يكون عنده منه علم) ـ– يعني الذي

ليس يكون عنده به صنف من أصناف العلم: لا مقبول، ولا معقول. ثم قال: (وهذا صنفان: إما أن لا يكون عنده علمُ البته، وإما أن يكون عنده علم بضدّ ذلك) ـ يريد: إما أن يكون عنده علم مقبول بضدّ ذلك. ثم قال: (وهذا الفرق بين المصادر والأصل الموضوع ... إلى قوله: بل عنده خلافها) – يعنى أن الفرق بين الأصل الموضوع والمصادرة أن الأصل الموضوع هو مقبول عند المتعلم. وأما المصادرة فإمّا إلّا يكون عنده علمٌ بها: لا مقبول، ولا معقول؛ وإما أن يكون العلم المقبول الذي عنده في ذلك الشيء هو ضد ذلك الأمر ومقابله.

قال أرسطاطليس:

(وتخالف الحدودُ الأصلَ الموضوع والمصادرة من قبَل أن الحدود ليس يحكم فيها أن شيئاً موجودٌ لشيء، بل إنما في بسائط وجزءً لمقدمة. والحدود يفهم منها ذاتُ الشيء ومعناه. فأما الأصول الموضوعة فليست كذلك، اللهم إلّا أنّ يُسَمَّى الانسانُ كلَّ ما يسمعه: أصلا موضوعاً. إلا أن ذلك ليس بحقٌ، من قِبَل أن الأصول الموضوعة هي الأشياء التي أذا أخذت ووُضِعت يتبعَها وجودُ النتيجة).

التفسير

لمَّا فرّق بين المقدمات المعقولة وبين المقدمات التي تسمّى أصولاً موضوعة والتي تسمّى مصادرات – أخذ يعرّف الفرق بين الحدود وبين الثلاثة المتقدمة، فقال: (وتخالف الحدودُ الأصل الموضوع والمصادرة، من قبِل أن الحدود ليس يحكم فيها أن شيئاً موجود لشيء، بل أنما هي بسائط وجزءً لمقدمة) ـ يريد أن الحدود وإن كانت تُقْتَضَب اقتضاباً وتوضع على طريق الأمور المتسلِّمة ، كما يفعل ذلك بالأصول الموضوعات والمصادرات ، فالفرق بينهما وبين هذه أن الحدود ليس يحكم فيها بشيء على شيء ، ولا يوصف معها شيء

بشيء على جهة ما يفعل بالأقاويل الجازمة ، أعنى التي تصدق وتكذب، بل هي بمنزلة الألفاظ المفردة . وذلك أن تركيبها هو تركيب اشتراط وتقييد، لا تركيب خبر . ولذلك كانت لا تصدق، ولا تكذب، بمنزلة الألفاظ البسائط. ولذلك قال فيها: (بل إنها هي بسيطة) وجزءٌ لمقدمة، يعنى أنها بسائط بالإضافة إلى تركيب لمقدمة، لا أنها بسائط في أنفسها. ثم زاد هذا المعنى ايضاحاً فقال: (والحدود يفهم منها ذات الشيء ومعناه. فأما الأصول الموضوعة فليست كذلك، اللهم إلّا أن يُسَمِّى الإنسان كلّ ما يسمعه أصلا موضوعاً) ـ يريد: والحدود قوّتها قوة الاسم في أنها إنما تفهم ذات الشيء ومعناه، من غير أن يتضمّن أنه موجود، أو غير موجود. وإنما الفرق بينهما أن الأسماء تعرف ذات الشيء مجملاً، والحدود تعرفه مفصّلا. وفي كون الحدود معدودة في المقدمات، أو في الأقاويل الشارحة لذوات الأشياء: شكّ، سيذكره في المقالة الثانية من هذا الكتاب. ولما وضع أن الأصول الموضوعة من جنس الأخبار ، ووضع أن الحدود ليست من جنس الأخبار ، أنتج من ذلك في الشكل الثاني أن الحدود ليست بأوضاع. ثم قال: (اللهم إلّا أن يُسَمِّى الانسان كلَّ ما يسمعه: أصلا موضوعاً) ـ يريد إلاّ أن يصطلح إنسان فيسمى كلٍ لفظ يُفْهم معنى: أصلا موضوعاً. إلا أنه ان فعل ذلك فاعلٌ، فلم يفعل صواباً، لأن الأشياء المتباينة يجب أن تكون أسماؤها متباينة لا متفقة. وهذا الذي أراد بقوله: (إلّا أن ذلك ليس بحقّ) ـ يريد: إلا أن هذا الفعل من فاعله ليس بفعلٍ صوابٍ، مِنْ قِبَل أن الأصول الموضوعة هي مقدمات إذا سُلُّمت لزمتَ عنها نتيجة، والحدود ليس تلزم عنها نتيجة. وهذا هو الذي أراد بقوله: (من قبل أن الأصول الموضوعة هي الأشياء التي إذا أُخِذَتْ ووُضِعَتَ

وضعاً تبعها وجودُ النتيجة ـ يريد: إذا وضعت ورتبت ترتيباً قياسياً، بخلاف الحدود.

قال أرسطاطليس:

(والمهندس فليس يستعمل في تبيين مطالبه مقدمات كواذب، كما زعم قوم عند ما ظنوا بأنه يحكم على خط بأنه ذراع، وليس بذراع؛ ويحكم على خط بصورة أنه مستقيم، وليس بمستقيم. وذلك بأن المهندس لا يستند في تبيين مطالبه إلى الخطوط المحسوسة. لكن إلى الخطوط التي يدل عليها من هذه، وهي الخطوط المعقولة).

التفسير

لما عدّد أصناف المقدمات، وكان قوم قد ظنوا أن هاهنا صنفاً كاذباً من المقدمات يستعملها المهندس غير الذي ذكر – نبَّه على أن ما يظن من ذلك كاذب فقال: المهندس ليس يستعمل في تبيين مطالبه مقدمات كواذبَ، كما زعم قومٌ أنه يعرض له ذلك كثيراً: أن يحكم على خط أنه مساو لخط وليس بمساوٍ له في الحِسّ أعنى في الخطوط التي يتمثل بها، وهو الذي أراد بقوله: (فإنه يحكم على أنه ذراع وليس بذراع) – وكذلك يَعْرِض أن يحكم على الخط الذي تمثله بأنه مستقيم أو دائرة، وهو في الحقيقة ليس مستقيما. فلمّا بينّ وجه هذا القول قال في جواب ذلك إن هذا الذي يُنْسَب إلى المهندس من قِبَل ما يَعْرض له من هذا في تعليمه – أمرٌ باطل. وذلك أن المهندس ليس يستند في تمثيله إلى الخطوط المحسوسة التي يرْسُم، وإنما يستند في تعليمه إلى الخطوط المتخيلة أو المعقولة التي تُسْتَعْمل الخطوطُ. المحسوسة دلالة عليها – بخلاف صاحب العلم الطبيعي: وذلك أنه إنما يستند في تعليمه إلى المثالات المحسوسة. والسبب في مخالفة صاحب التعاليم في هذا لصاحب العلم الطبيعي أن التعاليمي إنما ينظر

في الخطوط، وبالجملة: في الأعظام، من حيث هي في النفس؛ والطبيعي فإنما ينظر فيها وفي سائر ما ينظر فيه من حيث هي خارج النفس.

(11)

البديهيات

قال أرسطاطليس:

(وفرق آخر بين الحدود والمصادرة، والأصل الموضوع من قِبَل أن المصادرة والأصل الموضوع ليس يخلو إما أن تكون كلية، وإما جزئية. وأما الحدود فليست كذلك. والبرهان فغير محتاج إلى الصور أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة، بل هو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها. فإنه إن لم يكن ها هنا طبيعةٌ هذه صورتها، لم يكن الكلى موجوداً. فإذا لم يكن الكلى موجوداً، لم يكن الوسط موجوداً. وإذا لم يكن موجوداً، لم يكن البرهان موجوداً. فواجبٌ ضرورةً أن تكون ها هنا طبيعة سارية في الكثرة، تحمل على الكثرة بتواطئي على طريق الاتفاق في الاسم).

التفسير

لما عَرَض له – في أثناء قوله في الفرق بين الحدود والأصول الموضوعة والمصادرات – قول من زعم أن المهندس يستعمل نوعاً من المقدمات كواذب، وأبطل ذلك عاد إلى ذكر فرقٍ آخر بين الحدود والمصادرات، فقال: – من قبل أن المصادرات والأصل الموضوع ليس يخلو إما أن تكون كلية، وإما جزئية. وأما الحدود فليست كذلك) ـ يريد أن الأصول الموضوعة والمصادرات، من جهة ما هي أقاويل جازمة، تنقسم إلى كلية، وجزئية. وأما الحدود فليست تنقسم إلى كلية وجزئية، إذْ كان كل حدّ كلياً. والنتيجة اللازمة عن هذا، في الشكل الثاني، أن الأصول الموضوعة والمصادرات ليست حدوداً. ولما كان هذا القول يوهم أن في المصادرات والأصول الموضوعة التي يستعملها صاحب البرهان ما ينقسم إلى

كلى وجزئي، وكان الجزئي ليس يستعمله صاحب البرهان ، أعنى المقدمة الجزئية ، أي الخاصية، وكان يوهم في هذا الموضوع أنه يجب أن تكون ها هنا صُوَرٌ خارجة عن الأمور الجزئّية هي التي يقوم عليها البرهان ، أعنى مفارقه وأوّلية وإلاّ لم يكن البرهان ضرورياً – أخذ يعرّف ذلك فقال: (والبرهان فغير محتاج إلى الصور وإلى الأشياء الخارجة عن الكثرة ، بل هو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها) ـ يريد: وليس يجب من هذا أن يكون البرهان يقوم على الجزئيات ، لكون البرهان ثابتاً والجزئيات متغيرة أنّ ها هنا صوراً للأشياء الجزئية مفارقة ، فإن البرهان غير محتاج إلى هذه الصور، يشير بذلك إلى الصور التي يضعها أفلاطون . ولما كانت الصور التي يضعها مفارقة للمواد، وجب أن تكون خارجة عن الكثرة الشخصية المحسوسة. مثال ذلك أن البرهان القائم على الإنسان أنه بصفة كذا، ليس يقوم على الانسان الكلى المفارق، إن كان ها هنا انسان بهذه الصفة، ولا يحتاج في معرفة كون الإنسان بهذه الصفة إلى أن نقسمه على هذه الطبيعة الخارجة عن الأشخاص من الناس الذين أحّسسناهم نحن، إن كانت ها هنا طبيعة بهذه الصفة. وهذا هو الذي دلّ عليه بقوله: (أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة)، وهوها هنا ليس يقصد إلى إبطال الصور الخارجة، إذ كان ذلك من شأن العلم الإلهى. وإنما الذي يقصد أن يبين أنه ليس يحتاج في البرهان إلى إدخال القول بالصور، سواء كانت الصور موجودة، أو لم تكن. وإنما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص. فإن هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة، أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية، لا من قبّل ما هي جزئية، بل من قبل الطبيعة المشتركة لها السارية فيها، وإن لم نضع هذه [٥٨ ب]

الطبيعة مفارقة، بل موجودة في المحسوسات، أعنى أن تكون غير منقسمة بالذات وواحدة، وإن كانت منقسمة بالعَرض. فإن هذا هو الفرق بين وضعنا هذه الطبيعة في مادة، وبين وضعنا إياها مفارقة. وهذا هو الذي أراد بقوله: (بل هو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة)، أي في أشخاص المحكوم بها عليها، أي المحكوم على الأشخاص بهذه الطبيعة ومِنْ قِبَلها. وإنما كان هذا لازماً، لأن أفلاطون لا يسلّم أن ها هنا طبيعةٌ سارية في الموجودات سوى الطبيعة المفارقة، وأنها واحدة بالحدّ والاسم، وذلك أيضاً من الظاهر بنفسه، أعنى أن ها هنا طبيعة سارية في المحسوسات. فإذا تبينّ أن البرهان يكتفى في وجوده بوجود هذه الطبيعة الموجودة في المحسوسات، فلا معنى لإدخال طبيعة خارجة عن المحسوسات من قِبّل البرهان: ثم قال: (بل هو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة) – يريد أن البرهان ليس يحتاج إلى طبيعة كلية مفارقة للمحسوسات، وإنما يحتاج إلى طبيعة كلية سارية في المحسوسات. وإنما كان ذلك واجباً لأن هذه الطبيعة تعرف جوهر المحسوسات، والطبيعة الخارجة عن الشيء لا تعرف ذات الشيء. ثم قال: (فإنه إن لم تكن ها هنا طبيعةٌ هذه صورتها لم يكن الكلى موجوداً) ـ يريد: فإنه إن لم نضع في الموجودات المحسوسة طبيعة مشتركة كلية بالقوة، لم يكن الكلى موجوداً. ثم قال: (وإذا لم يكن الكلى موجوداً، لم يكن الوسط موجوداً) – يعنى الحد الأوسط، إذ قد تبينّ أنه يجب أن يكون كلياً. ثم قال: (وإذا لم يكن موجوداً، لم يكن البرهان موجوداً) – يعنى أنه إذا لم نجد الأوسط في البرهان، لم نجد البرهان، من قبل أن البرهان قياس، والقياس إنما يكون بالحد الأوسط. ثم قال: (وواجبٌ ضرورةٌ أن تكون ها هنا طبيعة سارية في الكثرة تُحْمل على الكثرة لا على طريق

الاتفاق في الاسم) ـ يريد أنه إن وضع أن البرهان موجودٌ، لزم عن وجوده أن يوجد الكلى. وإذا وُضِع أن الكلى موجودٌ، لزم أن تكون هذه الطبيعة موجودة. فإذن متى وضع أن البرهان موجود، فهذه الطبيعة موجودة. لكن البرهان موجود. فهذه الطبيعة موجودة؛ وهي النتيجة التي قصد من هذه المقاييس الشرطية.

قال أرسطاطليس:

(فأما القضية القائلة أن جزئي النقيض لا يمكن أن يصدُقا معاً، فإنّا نأبى أن نضعها في البراهين، اللهم إلّا أن تقودنا الحاجة في بعض المطالب إلى أن نبين أن المحمول فيها موجود للموضوع وليس هو غير موجود له. وقد يبين لنا المطلوب الذي هذه صفته عندما نقرن الاستثناء الذي فيه بالحد الأكبر في القياس، فنحكم على الحد الأوسط بأنه موجود، وليس هو غير موجود له. فأما الأوسط فسواء عليك استثنيت فيه بهذا الاستثناء، أم لم تستثن. وكذلك الثالث. والسبب في ذلك هو أنّا متى حكمنا بـ (الانسان) على موضوع ما، بمنزلة قلياس، وحكمنا بـ (الحيوان) على ما هو إنسان، وعلى ما هو لا إنسان، نكون في حكمنا هذا صادقين. سوى أن هذا لا يعيننا في إنتاج ما نحن بسبيله، وهو أن: قلياس حيوان، وليس هو لا حيوان. ولا أيضا إذا حكمنا على قلياس، ولا قلياس بالإنسان وكان حكمنا صادقاً يعيننا هذا في إنتاج ما نحن بسبيله.
والسبب في ذلك: لما كان الحد الأكبر محمولاً، فهو يحكم به على الحد الأوسط، وعلى غير الأوسط، لأن المحمول على أكثر الأمر هو أعمّ من الموضوع، سوى أن كون هذا الاستثناء في الوسط غير نافع لنا في انتاج ما نحن بسبيله).

التفسير

إنما قال في هذه القضية إن المبرهن يأبى أن يضعها في البراهين لظهورها. وقوله: (إلّا أن تقودنا الحاجة في بعض المطالب إلى أن نبين أن المحمول فيها موجود للموضوع وليس هو غير موجود له) ـ يريد: إلّا في المطالب التي يضطرُّنا الأمر فيها إلى أن نقتصر في أن نبينّ فيها أن المحمول

موجود للموضوع فقط، بل وأن نبينّ مع هذا أن المحمول ليس بغير موجود له. ويشبه أن يكون هذا إنما يعرض في المطالب التي تكون ضروريةُ وجودِ المحمول فيها للموضوع خفيّةٌ. فإذا تبينٌ مع وجوده في الموضوع، أنه ليس يمكن أن يتعرّى الموضوع منه وقتاً ما، تبين أيضاً أنه ضروري للموضوع ودائماً. ولما ذكر أحد المواضع التي يضطر صاحب البرهان أن يصرّح فيها بهذه القضية مع بيانها، عَرَّف كيف يستعمل المبرهن هذه القضية والموضع الذي يستعملها فيه، فقال: (وقد يبين لنا المطلوب الذي هذه صفته عندما نقرن الاستثناء الذي فيه بالحد الأكبر في القياس، فنحكم على الحد الأوسط أنه موجود وليس هو بغير موجود) ـ يريد: والمطلوب إنما ينتج لنا بهذا الشرط، أعنى أن يكون موجوداً في الشيء وليس غير موجود له متى استعملنا هذا الاشتراط في حمل الحد الأكبر على الأوسط، أعنى أن يُوجَب الحد الأكبر له ويُسْلب سَلْبه عنه. مثال ذلك إذا أردنا أن ننتج أن كل إنسان حساس، وأنه ليس بغير حساس، بوسطٍ هو: الحيوان فإنّا نؤلف القياس هكذا: كل انسان حيوان وكل حيوان حساس وليس هو غير حساس فينتج لنا أن كل إنسان حساس وليس بغير حساس وإنتاج هذا ظاهرٌ بنفسه، وبما تقدم في كتاب (القياس). ولما ذكر الموضع الذي إذا اشترط فيه هذا المعنى، لزم في النتيجة – أخذ يذكر المواضع التي إذا اشترط فيها هذا المعنى لم ينتفع به في النتيجة، فقال: (فأما الأوسط، فسواء عليك استثنيت فيه بهذا الاستثناء، أم لم تستثن، وكذلك الثالث) – يريد أن هذا الاستثناء إذا زيد في الموضوع الذي هو الحد الأوسط من جهة ما هو موضوعٌ لا في المحمول الذي هو الطرف الأكبر، لم ينتفع به. وكذلك إذا اشترط في الطرف الأصغر، إذ كان موضوعاً فقط. وذلك أن هذا الشرط لا يخلو أن يشترط في المقدمة الخارجة: إمّا

في المحمول، وإمّا في الموضوع. ولما كان القياس يأتلف من ثلاثة حدود : الأكبر منها محمول فقط ، والأصغر موضوع فقط والحد الأوسط محمول وموضوع معاً: إمّا بالفعل في الشكل الأول، وإما بالقوة في الأشكال الأخَر، وجب أن يكون هذا الاشتراط يقع في القياس في أربعة مواضع: في الطرف الأكبر، وفي الأصغر، وفي الحد الأوسط من جهتين : من جهة ما هو محمول ومن جهة ما هو موضوع – فأخبر أرسطو أنه لا ينفع هذا الاشتراط في أمثال هذه المطالب ، إلاّ إذا اشترط في الحد الأكبر إذ كان محمولاً فقط، وأنه ليس ينفع في الحد الأوسط من جهة ما هو موضوع، ولا في الأصغر إذ كان موضوعاً فقط. وسكتّ عن اشتراطه في الحد الأوسط من جهة ما هو محمول، إذ كان أيضاً بيّناً بنفسه أنه لا ينتفع به في هذا الطلب. ولما أخبر أنه لا ينتفع بهذا الاشتراط في الحد الأوسط، ولا في الأصغر، أخذ يبين ذلك فقال: (والسبب في ذلك أنّا متى حكمنا بالإنسان على موضوع ما، بمنزلة قلياس، وحكمنا بالحيوان على ما هو إنسان ولا إنسان، نكون في حكمنا هذا صادقين) ـ يريد: والسبب في أنه لا ينتفع بهذا الاشتراط في الحدّ الأوسط من جهة ما هو موضوع، أن كل محمول نحمله على موضوع ما، وعلى سلبه، ليس يلزم أن يقتسم هذا الحملُ الصدقَ والكذب، كما يعرض في المحمول إذا حملناه على موضوع ما وحملنا سلبه عليه. مثال ذلك: إذا أردنا أن ننتج أن: زيداً حيوان وليس هو لا حيوان، بوسط كونه: (انسان)، فقلنا: زيد انسان، والانسان حيوان – لم يكْذِب لنا مع ذلك ان: ما ليس بإنسان حيوان)، كما يكْذب مع قولنا إن الانسان حيوان: أن (ما ليس بحيوانٍ انسان)، بل قد يصدق الأمران جميعا، أعنى قولنا: (الانسان حيوان) و(لا انسان حيوان). وإذا كان ذلك كذلك، فلم نستعمل

القضية القائلة إن النقيضين لا يجتمعان. ثم قال: (سوى أن هذا لا يعيننا في إنتاج ما نحن بسبيله، وهو أن قلياس حيوان وليس هو لا حيوان) ـ يريد: ومع هذا فإنه لا يعيننا هذا الاشتراط في انتاج ما أردنا إنتاجه وهو أن: قلياس حيوانٌ وليس هو لا حيوان، ولو لم يكن الحكمان صادقين. ثم قال: (ولا أيضاً إذا حكمنا على قلياس، ولا قلياس بالإنسان، وكان حكمنا صادقاً، يعيننا هذا في انتاج ما نحن بسبيله) –: ولا إذا حكمنا أيضاً بالحد الأوسط على الطرف الأصغر وعلى سلبه، وكان الحكمان صادقين، ينتفع به في ذلك. ولما ذكر أن الموضوع إنما يفارق المحمول في هذا، من قِبَل أنه إذا اشترط هذا الشرط في المحمول لم يَصْدق على الموضوع المتقابلان فيه، أعنى المحمول وسلبه، وصدق ذلك في الموضوع، أعني حمل المحمول عليه وعلى نقيضه – أتى بالسبب في ذلك، أعنى مفارقة الموضوع في هذا المعنى للمحمول، فقال: (والسبب في ذلك: لمّا كان الحدّ الأكبر محمولاً، فهو يحكم به على الأوسط وعلى غير الأوسط، لأن المحمول على أكثر الأمر هو أعمّ من الموضوع) ـ يريد: والسبب في أن فَارقَ المحمولُ في المعنى للموضوع أن المحمول يحمل على الموضوع وعلى ما سُلِب الموضوع عنه ، إذ كان المحمول في أكثر الأمر أعمّ من الموضوع وأما الموضوع فليس يمكن أن يحمل عليه المحمول نفسه وسلبه، لأن كل ما سلب عن المحمول ، يسلب عنه الموضوع، لكون الموضوع من المحمول بمنزلة الجزء. وقوله: (سوى أن كون هذا الاستثناء في الوسط نافع لنا في انتاج ما نحن بسبيله) ـ يريد وإن لم يصدق حمل المحمول على الموضوع مع حمله على سلبه، وذلك يكون في الموجبات المنعكسة، وهي التي تكون المحمولات فيها خواصَّ وحدوداً.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً القضية القائلة إن على كل شيء يصدق أحد جزئي المناقضة قد يستعملها البرهان السائق إلى المحال. وليس استعماله لها على طريق العموم، لكن بأن يدنيها إلى مادةٍ مادةٍ يروم البرهان عليها، كما سلف من القول).

التفسير

لما أخبر بأحد الأماكن التي نستعمل فيها القضية القائلة إن المتناقضين لا يجتمعان معاً، ذكر الموضع الثاني وهو استعمالها في بيان الخُلْف. ولما كانت هذه القضية من القضايا العامة، وكان قد وضح أن الصنائع إنما تستعمل القضايا الخاصة، ذكر أن استعماله أيضاً هذه القضايا العامة إنما يكون على الوجه الذي يكون من قِبَله قوّتها الخاصة، فقال: (وليس استعماله لها على طريق العموم، لكن بأن يدنيها إلى مادة مادة: يروم البرهان عليها) ـ يريد: لكن بأن يدنيها إلى مادة مادة من المواد التي يروم البرهان عليها، أي من المادة التي تخصّ صناعته. وذلك مثل ما قال في المقدمات المشتركة لأكثر من صناعة واحدة، مثل المقدمة القائلة أن الأشياء المساوية لشيء واحدٍ هي متساوية. لكن الفرق بين هذا الجنس والجنس الأول أن هذه تخصّ صناعة من الصنائع، أعنى القائلة إن المتقابلين لا يجتمعان، وهي صناعة المنطق. وهذا الجنس الآخر من المقدمات ليس يخصُّر صناعة. ولذلك كان هذا يقال باشتراك الاسم المحض، ولم يكن الآخر كذلك. والسبب في ذلك أن الأول لا يختص بصناعة وهذا يختص بصناعة، وذلك أن العامة منها ما يختص بالصناعة العامة، ومنها مالا يختص بصناعة أصلا – وفي هذه وقع الشك المتقدم.

قال أرسطاطليس:

(فأما القضايا العامة فقد يتوخى فيها جميع العلوم. وأعنى بالقضايا العامة: الأشياء التي بها تتبينّ المحمولات أنها للموضوعات، لا المحمولات أنفسها ولا الموضوعات. وصناعة الجدل فقد تتكلّف بيانَ سائرها، وليست وحدها تروم ذلك، بل والعلم المدعو بالحكمة).

التفسير

يعنى بجميع العلوم: جميع الصنائع البرهانية. وقوله: (وأعنى بالقضايا العامّية الأشياء التي بها تبين المحمولات أنها للموضوعات، لا المحمولات أنفسها ولا الموضوعات) ـ يريد بذلك الأمور المنطقية وهي الصادقة العامة؛ وذلك أن المعارف المنطقيّة بها يتبينّ أن المحمول موجود للموضوع، أو غير موجود له. وأمّا المعارف غير المنطقية فبها يتبين ما هو المحمول بنفسه، وما هو الموضوع. ولما كانت صناعة الجدل وصناعة الحكمة الأولى قد تنظر في مبادئ صناعة المنطق وتحلّ المغالطات الواردة فيها، قال: (وصناعة الجدل فقد تتكلف بيان سائرها، وليست وحدها تروم ذلك، بل والعلم المدعو بالحكمة). ولما كان نظرهما فيها وفي سائر الأمور العامة مختلفاً، أخذ يخبر بوجه اختلافهما.

(12)

السؤال العلمى

قال أرسطاطليس:

(فأما صناعة الجدل فليس قصدها نحو أمرٍ مخصوص، ولا لها أيضا موضوع. وإلّا فما بالها تتعرّض بأن نقتضب مقدمات من السؤال، تتصيدها من المسئول! والمبرهن فليس هكذا صورته، إذ كان ليس يستعمل طرفي مناقضته في تبيين مطالبه، لأن مطلوبة الذي يرون تبيينه واحد. وهذا أمر قد شرح في "القياس". والسؤال والقياس والمقدمة المأخوذة من النقيض لا تباين بينها ولا خلاف. فأما المقدمات الداخلة. في علم علم، المتناسبة، الخَاصّية بواحدٍ واحدٍ، التي منها يكون البرهان على أمرٍ أمرٍ من الأمور، فقد تُقْلَب فتُجْعل سؤالاً).

التفسير

يقول إن الفرق بين صناعة الجدل وصناعة الحكمة، وإن كانت تشتركان في النظر في الأمور العامة – أن صناعة الجدل ليس تقصد لفحصها غايةً معروفة سوى الغلبة، وصناعة الحكمة تقصد غاية معروفة وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي به موجودة. وأيضاً فإن صناعة الجدل ليس لها موضوع خاص، وصناعة الحكمة لها موضوع خاص، وهو الموجود المطلق، أعنى: بما هو موجود. وأما صناعة الجدل فإنها تنظر في الموجود بأيّ وجودٍ اتفق، من قِبّل أنها إنما تنظر في الموجودات من قِبَل الشهرة، والشهرة تلحق الموجود المطلق كما تلحق المقيّد. فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع البرهانية الجزئية والكلية منها، التي هي الحكمة. ولما ذكر أن صناعة الجدل

ليست تؤمُّ غرضاً محدوداً، ولا لها موضوع محدود، أتى بالدليل على ذلك فقال: (وإلّا فما بالها تتعرض بأن تقتضب مقدماتها من السؤال وتتصيدّها من المسئول) ـ يريد: وكونها لا موضوع لها محدود ولا غرض محدود هو العلة في أن تأخذ مقدماتها التي تضعها في قياسها بحسب ما يُسَلّم المسئول من ذلك، لا بحسب الأمر نفسه. وإلّا، فأي علة هي عِلّة فعلها هذا الفعل؟! وكأنه أراد أن هذا الفعل منها يدل على أنه ليس لها موضوع محدود ولا غرض محدود في الطلب، أعنى محدوداً في نفسه خارج الذهن. ولفظ: (الاقتضاب) يدل على أخذ المقدمات متسلمة. وقد يُستعمل دلالة على المصادرة، وقد يستعمل دلالة على أخذ المقدمات على جهة الجدل. – وأما قوله: (ويتصيدها) فهو لفظ مستعار وذلك أن السائل لما كان يناقض المسئول ويختدعه في تسليمه المقدمات التي ينتفع لها في إبطال ما قصد إبطاله، سمّى هذا الفعل: تصيداً، إذ كان التصيد هو فعلٌ مع خَتْل ومغافصة. ثم قال: (والمبرهن ليس هكذا صورته، إذ كان ليس يستعمل طرفي مناقضة في تبيين مطالبة، لأن مطلوبة الذي يروق تبيينه واحدٌ. وهذا أمرٌ قد شرح في (القياس) ـ يريد: والمبرهن فليس يأخذ مقدماته بهذا الوجه، أعنى بالسؤال، إذ كان الذي من شأنه أن يأخذ المقدمات بهذا الوجه يستعمل في أقيسته طرفي المتناقضين، أعنى مرة في قياس، ومرة في قياس. إذ كان المجيب قد يسلّم – بالإضافة إلى مطلوب ما – شيئاً ما. وقد يُسَلّم نقيضه في حين آخر. والمبرهن ليس يستعمل في قياسه طرفي النقيض، إذ كان قصده الصادق منهما. وهذا هو الذي أراد بقوله: (لأن مطلوبة الذي يروم تبيينه واحد) – يعنى الصادق. وقوله: وهذا أمرٌ قد شرح في كتاب (القياس) – يعنى أنه قد تقدم بعض القول هناك في الفرق بين المقدمة البرهانية والجدلية؛ واستيفاء ذلك في

كتاب (الجدل). وقوله: (والسؤال والقياس والمقدمة المأخوذة من النقيض لا تَبايُنَ بينهما ولا خلاف (– يعنى في الصناعتين الجدلية والبرهانية. وذلك أنه لا فرق بين القياس الجدلي والبرهاني في صورته. وكذلك لا فرق بينهما في أن كل واحدٍ منها إنما يقتصر على أحد جزئي النقيض فيثبته ويُبْطِل الآخر. وهو الذي أراد بقوله: (والمقدمة المأخوذة من النقيض) – يعنى أن كلتا الصناعتين تستعمل المقدمة القائلة إن النقيضين لا يجتمعان معاً، كما يستعمل القياس الصحيح الشكل، أعنى المنتج وقوله: فأما المقدمات الداخلة في علمٍ علم، المناسبة، الخاصية بواحدٍ واحدٍ التي منها يكون البرهان على أمر من الأمور، فقد تُقْلَب فتُجْعَل سؤالاً) ـ يريد أنه قد يبتدىء المعلّم فيضعها للمتعلم وضعاً من غير أن يسأله عنها لعلمه باعترافه بها. وقد يسأله عنها على جهة التبصرة والتقرير في نفسه. فهذا هو الذي أراد بلفظ (القلب) – أي يقلبها من الخبر إلى السؤال. وقوله: (الخاصية بواحدٍ واحدٍ) – يعنى: بطبيعة طبيعة من طبائع موضوعات الصنائع. وقد تبين أن المقدمات البرهانية هذه هي صفتها.

قال أرسطاطليس:

(وظاهر أن المهندس لا ينبغي أن يجيب عن أي مسألةٍ سُئل، ولا الطبيب أيضاً، وكذلك يجرى الأمر في علم علم.. لكن إنما ينبغي للمهندس أن يجيب إذا سئل عن التأثيرات اللازمة للأمور الهندسية، أو عن التأثيرات اللازمة للأشياء التي هي أعلى من صاحب الهندسة، بمنزلة علم المناظر. وكذلك ينبغي لصاحب علم علم. والكلام في المسائل المناظرية وتوفية العلل لها ينبغي أن يكون تعرّض المهندس لها على أنها متعلقة بموضوعه).

<u>التفسير</u>

يقول: وظاهرٌ مما قيل في شروط المطالب البرهانية والمقدمات البرهانية إذا وضعنا أن المبرهن قد يسْأل أنه ليس ينبغي له أن يجيب عن أي مسألة سُئِل. مثال ذلك أن المهندس ليس ينبغي أن يجيب عن أي مسألة سُئِل عنها في الهندسة، ولا الطبيب أيضاً، ولا واحد من سائر أهل العلوم. وكذلك لا يجب عليه أن يطلب أيّ مسألة اتفقت. والسبب في هذا الذي قاله أن المطالب البرهانية والمقدمات ينبغي أن تكون ذاتية. وقد يعرض لموضوع المهندس أشياء كثيرة غير ذاتية. فمتى سُئِل المهندس لم يجبْ عليه أن يجيب فيها. مثل أن يُسْأل: هل الشكل المستدير أحسن، أم المستقيم؟ وقوله: (لكن إنما ينبغي للمهندس أن يجيب إذا سُئل عن التأثيرات اللازمة للأمور الهندسية، يعنى الأعراض الذاتية للموضوع نفسه الذي ينظر فيه. وقوله: (أو عن التأثيرات اللازمة للأشياء التي هي أعلى من صاحب الهندسة بمنزلة علم المناظر) – كذا وقع في النسخة التي (يجرى النقل منها. وصوابه أن يقرأ: (التي هي أسفل من صاحب الهندسة بمنزلة علم المناظر) – إن لم يُفهم من (الأعلى) الأشرف، إذ كان علم الهندسة فوق علم المناظر، وعلمُ المناظر تحته. ومعنى هذا أن المهندس يُسْأل عن أسباب الأشياء الظاهرة في علم المناظر من جهة أنها أسباب لها. وإنما يصحّ ذلك إذا سُئِل عنها من جهة ما هي نتائج عنده، فسأله عنها صاحب علم المناظر ليضعها هو أسباباً ومقدمات. ولذلك قال: (والكلام في المسائل المناظرية وتوفية العلل لها ينبغي أن يكون تعرُّض المهندس لها على أنها متعلقة(بموضوعه)، أي إنما يسأل عنها المهندس صاحبُ علم المناظر مثلا من قِبَل أنها نتائج لموضوعه لازمة. ونجد مكان هذا الفصل في ترجمة أخرى: (فبَينّ أنه لا تكون كل مسألة مساحية ولا طبية، وكذلك في الأخر ، بل من التي إمّا

أن تبرهن شيئاً ما بما تنظر فيه المساحة ، أو من التي تبرهن بالمساحة ، مثل أمور المناظر، وكذلك في الأشياء الْأُخَر. وأما في هذه فإنه يمكن أن يعطى علة من الأوائل المساحية والنتائج.) وهذا المعنى الذي شرحنا به هذا الفصل هو في هذه الترجمة ظاهر. فقوله: (بل من التي إما أن تبرهن فيه المساحة، أو من التي تبرهن بالمساحة) – هو بدلٌ من قوله في الترجمة الثانية: (لكن إنما ينبغي للمهندس أن يجيب إذا ما سئل عن التأثيرات اللازمة للأمور الهندسية، أو غير التأثيرات اللازمة للأشياء التي هي أسفل من صاحب علم الهندسة بمنزلة علم المناظر). وقوله: (وأما في هذه فإنه يمكن أن يعطى علةً من الأوائل المساحية والنتائج) – يعنى به أن كل ما تحت علم الهندسة فإنه يمكن صاحبها أن يعطى في صناعته العلل من قبّل الأمور التي هي في علم الهندسة: إما أوائل، وإما نتائج. وبَدلُ هذا هو الذي قيل في الترجمة الثانية: (والكلام في المسائل المناظرية وتوفية العلل لها فينبغي أن يكون تعرُّض المهندس لها على أنها متعلقة بموضوعه).

قال أرسطاطليس:

(والكلام في مبادئ صناعة الفلسفة للمهندس ألّا يتعاطاه بما هو مهندس. وكذلك صاحب علمٍ علمٍ ماعدا الهندسة. فواجبٌ إذن ألا يُسْأل كلِّ واحد من العلماء عن أي شيء اتفق، ولا أيضاً ينبغي أن يجيب عن أي شيء اتفق. لكن إنما يجب أن يصدر منه الجواب إذا سُئِل عن أشياء تخصُّ صناعته وعِلْمَه. ولذلك ما إذا صودف الانسان يجارى المهندس ويفاوضه في أمر من الأمور الهندسية ويستعمل في مجاراته بياناتٍ هندسية يُسْتَنْبَلُ فعله ويُستصوب. وأما إن سلك غير هذه الطريق، لم يكن ذلك الفعل منه بالصواب).

التفسير

لما كان صاحب كل صناعة إنما يجب عليه أن يفحص عن الأمور الذاتية التي تخصّ موضوع صناعته، وكانت موضوعات الصنائع مختلفة، فواجبٌ ألا يفحص صاحب صناعة عما يفحص عنه صاحب صناعة أخرى، ولا يستعمل من المبادىء ما يستعمل غيره، اللّهم إلّا على الجهة التي سلف القول، وذلك إذا كانت إحدى الصناعتين تأخذ مبادئها من صناعة أخرى. وأمّا إذا لم يكن هذا الاشتراك بين الصناعتين، فإنه لا يشترك الناظرون فيها ولا بجهة من الجهات، مثل حال علم الهندسة مع علم الفلسفة. ولذلك قال: (والكلام في صناعة الفلسفة ينبغي للمهندس ألا يتعاطاه بما هو مهندس، وكذلك صاحب علم علمٍ ما عدا الهندسة) – أي لا يتعاطى المهندس الكلام في شيء غير الهندسة. وما يقوله في هذا الفصل مفهومٌ بنفسه. وقوله: (ولذلك ما إذا صودف الإنسان..) إلى قوله: لم يكن ذلك الفعل منه صوابا) – هي حجة مشهورة أردفها بالحجة اليقينية، على عادته في إرداف البيانات البرهانية بالمشهورة.

قال أرسطاطليس:

(ومعلوم أن المهندس ليس يمكنه أن يكشف على هذا الوجه، إلاّ أن يكون التكشف يلحقه بطريق العَرض. فيجب ـ على هذا القياس ـ ألا يجرى الكلام في الهندسة مع قوم لا خبرة لهم بهذه الصناعة: فإنه إذا فعل الإنسان ذلك، تجرى المناظرة مجرى غير مستقيم وتلحقه الحيرة. وكمثل صناعة الهندسة، كذلك سائر العلوم. أفترى قد تطرأ على المهندس أيضاً مسائل غير هندسية، وفي علم علم من العلوم قد تكون مسائل بلا علم؟ وإن كان ذلك: أفْتُرى لا علم فيها خاصّ جاء من قِبَل صورة القياس أو من قِبَل مادته؟ والمسائل غير الهندسية هل تعُّلقها إنما هو بصناعة الهندسة؟ أم إنما تعُّلقها بصناعة أخرى، بمنزلة ما يُسأل المهندس عن مسألة موسيقية، وبمنزلة ما

يسأل: أليس الخطوطُ المتوازية تلتقى والسؤال: له، بوجهٍ، تعلُّقٌ بصناعة الهندسة، وبوجهٍ آخر: لا تعلَّق له).

التفسير

قوله: (ومعلوم أن المهندس ليس يمكنه أن يكشف على هذا الوجه إلّا أن يكون التكشف يلحقه بطريق العرض) - يريد ان المهندس ليس يمكنه أن يتكلم في المسائل التي ليست تخصُّ صناعته، ولا أن يكشف عن الصواب فيها من الخطأ، إلا أن يكون ذلك بطريق العَرض له، لا بما هو مهندس. وذلك يكون إذا عَرّض للمهندس أن يكون عنده علمٌ بالذي تلك المسألة خاصّة به، أي من جهة ما يكون صاحب صناعةٍ أخرى. فهذا هو الذي أراد بقوله: (بطريق العَرّض). ثم قال: (فيجب – على هذا القياس – ألا يجرى الكلام في الهندسة مع قومٍ لا خبرة لهم بصناعة الهندسة) ـ يريد: إذا ثبت أن المهندس لا يجب له أن يفحص عن الأشياء العَريَّة من صناعته، فقد يظهر منه أنه يجب ألا يتعاطى الكلام في الهندسة مع من ليس بمهندس، فإن تعاطى الكلام بحرّكه إلى أن يتكلم بأمورٍ عريّةٍ عن الهندسة، وذلك يفيده – كما قال – حيرة وتضليلا. والسبب في ذلك أن الإنسان إذا نظر في شيء ما مِنْ قِبَل الأعراض الغريبة غير الذاتية، أوجَبَتْ له الشيء ومقابله في الشيء الواحد بعينه، فيقع في حيرة وتضليل. ولما أوصى المهندس بهذه الوصية، أعلم أنها عامة لجميع أصحاب العلوم. وقوله: (أفتُرى قد يطرأ على المهندس أيضاً مسائل غير هندسية وفي علم. علمٍ من العلوم) ـ يريد: أترى كما قد تكون في الهندسة مسائل هندسية، كذلك تكون فيها مسائل غير هندسية، وكذلك في علم علم، أعنى أنه يكون فيها مسائل صواب، ومسائل هي خطأ. وقوله: (قد تكون مسائل بلا علم) – يعنى: يُسْلب منها العلم المنسوب إلى تلك الصناعة إما على طريق العدد، وإما على طريق السلب المطلق. فإن

كانت هندسية، قيل فيها إنها لا هندسية؛ وإن كانت طبيعية، قيل فيها إنها لا طبيعية. ولما شك في هذا الشك، وسأل هذا السؤال في الصنائع العلمية، سأل سؤالاً آخر فقال: (وإن كان ذلك، أَتُرى لا علم فيها خاصي من قبل صورة القياس، أو من قبل مادته) ـ يريد: إن كانت توجد مسائل كاذبة في علمٍ علمٍ، وهي التي يقال فيها إنها لا علم في تلك الصناعة، بمعنى العذل، فهل الكذب العارض فيها هو شيء عرض في الصناعة من قِبَل الغلط في القياس، أعنى في صورته أو من قبل الخطأ في مقدماته؟ ولما سأل هذين السؤالين، سأل سؤالاً ثالثاً فقال: (والمسائل الغير هندسية هل تَعَلُّقها إنما هو بصناعة الهندسة، أم إنما تعلُّقها بصناعة أخرى؟) ـ يريد: والمسائل التي ليست منسوبة إلى تلك الصناعة، مثل المسائل الغير هندسية في صناعة الهندسة، هل بيانها إنما هو مما يخص الناظر في ذلك العلم، أم مما يختص بصناعة أخرى، مثل المسألة التي يقال فيها إنها غير هندسية، لأنها خطأ في الهندسة، مثل المسألة القائلة أن الخطوط المتوازية أذا خرجت إلى غير نهاية التقت. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: (بمنزلة ما يُسْأل المهندس عن مسألة موسيقية) – يريد أن هذه يقال فيها أنها لا هندسية ثم قال: (وبمنزلة ما يُسْأل: أليس الخطوط المتوازية تلتقى؟) ـ يريد أن هذه مسألة يقال فيها: (لا هندسية) من قِبّل الكذب الذي فيها. ولما كان ظاهراً أن التي يقال فيها إنها (لا هندسية) بمعنى أنها من صناعة أخرى، فإن الجواب فيها هو من صناعة أخرى – أخبر كيف الحال في المسائل التي يقال فيها مثلاً إنها غير هندسية بالوجه الثاني وهي المسائل التي تكون في الصنائع من الأمور الذاتية، مثل أن يسأل المهندس أن الخطوط المتوازية تلتقى، فقال : (وهذا السؤال له – بوجه – تعلّقٌ بصناعة الهندسة، وبوجه آخر لا تعلّق له)ـ يريد: وهذا النوع

الثاني من المسائل التي يسلب منها نسبتها إلى تلك الصناعة، من قبل الكذب الذي فيها، هي – بوجهٍ ما – هندسية، و– بوجه – ليست هندسية . أما كونها هندسية فلأنها مؤلفة من أمور هندسية؛ وأما غير هندسية فكونها كاذبة. وأما المسائل التي هي مؤلفة من أمور غير هندسية فليس تسْلب عن الهندسية إلّا سلباً عاماً.

قال أرسطاطليس:

(وحال المسائل غير الهندسية في كونها على ضربين كحال الصوت. فإنما نقول مسألة غير هندسية للتي لا تعلّق لها بالصناعة الهندسية جملةٌ، بمنزلة ما نقول في بعض الأشياء إنه لا صوت له، لعدمها للصوت جملةً. وفي بعض المواضع نقول: مسألة غير هندسية للتي لها تعّلق بصناعة الهندسة، وإن كان تعُّلقها تعلقاً رديئاً. والقسم الثاني داخل من أقسام الجهل في القسم الشديد التضادّ للحق).

التفسير

لما سأل: هل يمكن أن تطرأ مسائل في علم علمٍ من العلوم، وصناعة صناعة مسلوبة عن تلك الصناعة، مثل أن تطرأ في الهندسة مسائل غير هندسية؛ وإن طرأت، فهل معنى قولنا فيها إنها غير هندسية معنى أن لها تعلقاً بصناعة الهندسة، وهي المسائل التي عدمت العلم الذي في تلك الصناعة، أو من قِبَل أن لها تعلقاً بصناعة أخرى، بمنزلة ما يُسأل المهندس عن مسائل موسيقية. وإن كان معنى قولنا فيها إنها غير هندسية أنها قد عدمت العلم الذي في تلك الصناعة، فهل هذا يعرض في الصناعة من قبل صورة القياس، أو من قبل مادته؟ ابتدأ يجيب عن السؤال الأول وهو قولنا: مسائل غير هندسية على كم وجهٍ تقال؟ – فقال: (وحال المسائل غير الهندسية في كونها على ضربين

كحال الصوت) ـ يريد: وقولنا: (مسائل غير هندسية) تقال على معنيين: ما كانت هندسية خطأ، والآخر ما لم يكن من علم الهندسة، كما يقال: (لا صوت له) على معنيين: أحدهما ما كان صوته مضروراً، والثاني ما ليس له صوت أصلاً. وقوله: والقسم الثاني الداخل في أقسام الجهل في القسم الشديد التضاد للحق) ـ يريد: أن الاعتقاد للخطأ في الهندسة، وهو أحد ما يقال عليه (غير هندسة) هو داخلٌ في الجهل الذي يُنْسَب إلى الملكة والحال، لا في الجهل الذي هو عدم العلم، بل الذي هو علم خطأ. ولذلك يقال فيه إنه ضد الحق، ويقال في الآخر إنه عدم الحق. وكون الجهل ينقسم إلى هذين القسمين معروفٌ بنفسه.

قال أرسطاطليس:

(فأما في التعاليم، فليس سوء القياس فيها يجرى هذا المجرى، من قبل أن الحدّ الأوسط فيها مُضَاعَف. وذلك أن الأكبر يحمل على الأوسط كله؛ والأوسط يحمل على الأصغر كله؛ فأما المحمول فلا يقال عليه: (كلّ). وهذه حاله في الذهن كحال المنظور إليه. والغلط إنما يدخل بسبب الأقاويل، بمنزلة ما يُسْأل المهندس: أليس كل دائرة شكلاً؟ فيقول: نعم، بأن رسم الدائرة رسماً ظاهراً. فيقال له: القول الموزون هو دائرة؟ وليس هو شكلا).

التفسير

لما كان أحد ما يُسأَل عنه: هل سبب الغلط الواقع في العلم هو صورة القياس، أو مادته؟ – أخذ يجيب عن ذلك، فقال: (فأما في التعاليم فليس سوء القياس فيها يجرى هذا المجرى، من قِبَل أن الحدّ الأوسط فيه مضاعف) ـ يريد أن الحد الأوسط في التعاليم يكون أبداً على القياس مكرراً في اللفظ والمعنى، أي يكون أبداً واحداً بعينه مشترك الطرفين لا واحداً في اللفظ دون المعنى، فيظنّ به أنه واحدٌ فيهما معاً فيلحق الغلط، كما يعرض ذلك كثيراً في غير التعاليم، أعنى

أن القائس فيها يظن أنه قد كرّر شيئاً بعينه مرتين على أنه حد أوسط. وإنما كرر لفظاً واحداً بعينه، فلا يكون الأوسط فيه مضاعفاً كما قال وهو يظنّه مضاعفاً. وقوله: (وذلك أن الأكبر محمول على الأوسط كلّه، والأوسط يحمل على الأصغر كله) ـ يريد: والسبب في أن لا يعرض في التعاليم غلط أن الحد الأوسط فيها يوجد مرتين من غير أن يعرض فيه غلط، فيظن بما ليس بواحدٍ أنه واحد. وإذا أُخِذ الحد الأوسط مكرراً مرتين، لم يكن هناك موضع للغلط. وذلك أن الحدّ الأكبر إذا حمل على كل الأوسط، والأوسط على كل الأصغر، وكان الحدّ الأوسط بهذه الصفة، فإنه يلزم عن ذلك ضرورةً أن يكون الحد الأكبر محمولاً ولا بد على الأصغر. فليس يعرض في التعاليم – لهذا السبب – غلط. وقوله: (فأما المحمول فلا يقال عليه (كل) ـ يريد أنه ليس من شرط الإنتاج أن تشترط الكلية في محمول المقدمتين المأخوذتين فيه. وإنما الكلية شرطٌ في الموضوع. ولما ذكر أن الغلط في القياس ليس يعرض في التعاليم من قِبّل أن الحد الأوسط فيها يكون مكرراً في اللفظ والمعنى، وأنه ليس يعرض من الغلط في التعاليم ما يعرض في سائر العلوم – أتى بالسبب في ذلك فقال: (وهذه حاله في الذهن كحال المنظور إليه..) إلى آخر ما كتبناه ـ يريد: والسبب في أنه ليس يغلط الاسم المشترك في التعاليم حتى يظن أن الحد الأوسط مضاعف في القياس وليس مضاعفاً: أن الأمور التعاليمية هي في الذهن كحال المنظور إليها خارج الذهن، أي هي عند المبرهن بمنزلة المحسوسات عند الحسّ. والسبب في ذلك أن الذهن يجرّدها من الهيولي. فلمكان كونها بهذه الحال من الذهن في حين النظر فيها ليس يعرض للذهن أن يغلط فيها من قبل اللفظ المشترك، كما ليس يغلط الحسّ في الأشياء التي ينظر إليها، أعنى الخاصّة به. وذلك أن الذهن إنما

يغلط فيتوهم المعاني الكثيرة واحدةً أكثر ذلك، من قبّل أن اللفظ واحد إذا لم تكن فصول تلك المعاني عنده بينة. والسبب في ذلك هو مخالطة الهيولي لها، وإذا لم تخالط الهيولي فليس يعرض فيها الغلط، لأن الذهن تبينّ فصولها، كما يتبينّ الحسّ وصول الأشياء التي يحسّها بالفعل. ومثال ذلك: إنه إن رام رائم أن يغالط المهندس بأن يقول له: أليس كل دائرة شكلاً؟ فإذا قال له: نعم! قال له: أليس القول الموزون دائرة؟ يريد أن يغالطه فيلزم أن القول الموزون شكل – فإنه من ساعته يبادر فيقول له أن القول الموزون ليس دائرة بالمعنى الذي شرحنا الدائرة في صناعة الهندسة. وليس تذهب عليه هذه المغالطة، لأن رسم الدائرة الهندسية قائم في ذهنه ينظر إليه، يعنى ما قيل فيها من أنها شكل يحيط به خط مستدير في داخله نقطةٌ كلُّ الخطوط التي تخرج منها إلى المحيط متساوية. فقوله: (فيقال له: القول الموزون هو دائرة وليس هو شكلاً) – يعنى أن المهندس يقول له ذلك السائل. وقوله: (بأن رسم الدائرة له رسما ظاهراً) ـ يريد: أن من قِبَل ظهوره ليس تذهب هذه المغالطة على المهندس.

قال أرسطاطليس:

(وليس ينبغي أن يعاند بمقدمات استقرائية، لأن البرهان إنما هو من المقدمات الكلية. والمقدمة الكلية هي التي تجتمع فيها شروط الكلى. فالمعاندة كذلك يجب أن تكون صورتها، لأن المعاندة والمقدمة هو شيء واحد: فالمعاندة هي مقدمة، والمقدمة هي إما برهانية، وإما جدلية).

<u>التفسير</u>

يقول: وليس ينبغي أن يكون العناد البرهاني في الصنائع عناداً جزئياً، أي بالنقيض لكن بالضد. ولما كان العناد الذي يكون بالاستقراء يكون بمقدمات

جزئية أخذ بدل الجزئيات: الاستقراء وقال: وليس ينبغي أن يعاند بمقدمات استقرائية، لأن البرهان أنما هو من المقدمات الكلية) ـ يريد: أنه ليس ينبغي للمعاند على طريق البرهان أن يقتصر على معاندة جزئية. وذلك أن الإبطال الذي يكون بهذه الصفة يكون قد أخذ في قياسه مقدمة جزئية. والقياس البرهاني ليس وحده فيه مقدمة جزئية. ولا فرق بين البرهان المثبت والمبطل في كونه بصفةٍ واحدة. وقوله: (والمقدمات الكلية هي التي تجتمع فيها شروط الكلى) ـ يريد: وأعنى بالمقدمات الكلية: التي تجتمع فيها شروط الكلى، لا الكل الذي حُدّ في كتاب (القياس). وإنّما قال ذلك ليَفرّق بين المعنيين، أعنى الكلى المستعمل ها هنا، والكلى المستعمل في كتاب (القياس). وقوله: (والمعاندة كذلك يجب أن تكون صورتها) ـ يريد أن المعاندة لما كانت قياساً برهانياً، ولكن البرهان دائماً يأتلف من المقدمات الكلية، فإن المعاندة يجب أن تتألف من المقدمات الكلية. وقوله: (وكذلك يجب أن تكون صورتها لأن المعاندة والمقدمة شيء واحد) ـ يريد أن المقدمة المستعملة في المعاندة، والمقدمة المستعملة في الإثبات هي واحدة بعينها. وإنما تسمى مُثبتة أو مبطلة بالإضافة إلى النتيجة. وقوله: (فالمعاندة هي مقدمة، والمقدمة إما برهانية، وإما جدلية) ـ يريد: فيلزم من ذلك أن تكون المعاندة تنقسم بهذين القسمين: أعنى أن يكون منها جدلية، ومنها برهانية، فتكون في البرهانية شروط البرهان، وفي الجدلية شروط الجدل.

قال أرسطاطليس:

(وقد يعرض الغلط في بعض الأمور بسبب صورة القياس، إذا ما أخِذ الأوسط محمولاً على الحاشيتين بالإيجاب، مثلما فعل قانايس عند تبيينه أن النار بالتباين ذات أضعاف كثيرة، فإنه قال إن النار تولدها سريع، والذي هو

بالتناسب كثير الأضعاف تولّده سريع. فعلى هذا الوجه لا يكون قياس؛ اللهم إلا أن تكون الحدود كثيرة الأصناف ينعكس بعضها على بعض حتى يكون ما بالتناسب كبير الأضعاف ينعكس على الذي يتولد سريعاً، وتكون النار تنعكس على الذي تولده سريعاً. ففي بعض الأوقات يمكن أن يعمل قياس من هذه المقدمات؛ وفي بعض الأوقات لا يمكن).

التفسير

لَمّا عَرَف أن الغلط قد يقع في العلوم من قِبَل المقدمات أنفسها، مثل أن يظن أن الحد الأوسط هو واحد بعينه في المقدمتين اللتين يؤلف منهما القياس ، وليس هو واحداً بعينه، وأن ذلك ليس يَعْرض في التعاليم إلّا في القليل – أخذ يذكر أن الغلط أيضاً قد يقع في العلوم من قِبَل شكل القياس، مثل انتاج نتيجة من موجبتين في الشكل الثاني، وهو الذي يدلّ عليه بقوله: (إذا ما أخذ الأوسط محمولاً على الحاشيتين) – يعنى بالحاشيتين: الطرف الأكبر والأصغر، أعنى موضوع المطلوب ومحمولة، ثم تمثل في ذلك بما عرض من ذلك لرجل ، مشهور عندهم من القدماء . وذلك أن هذا الرجل لما رأى النار تتزيّد سريعاً، أعنى تَعْظُم سريعاً، وكان عندهم أن ما يعرض في الموجودات الطبيعية سببه ما يعرض في الأمور التعاليمية، إذ كانت الطبيعية عندهم مركّبة من التعاليمية، وكان يعرض في الأمور التعاليمية بنسبة الضِعْف أن يتزيّد منها العدد سريعاً تزيُّداً يفوق في ذلك سائر النِّسبَ، كما يقال في الرجل الذي سأل بعض الملوك أن يعطيه جائزة بعدد تضعيف بيوت الشطرنج من الحبوب. فاستحقر ذلك الملك. فلما أجابه حمل عليه من ذلك هبة عظيمة. فهذا الرجل – كما قال – ولّف قياساً هكذا: النار تتولد سريعاً ونسبة الضَعْف تتولِد سريعاً فالنار مؤلفة من نسبة الضعف. وقوله: (فعلى هذا الوجه لا يكون قياس) – يعنى: منتج، ولا بدّ، في كل مادة – على ما تبين في كتاب (القياس). ولما كان هذا التأليف قد ينتج

في الموجبات المنعكسة، أعنى المقدمات التي محمولاتها خواص أو حدود، قال: (اللهم إلا أن تكون الحدود ينعكس بعضها على بعض). ثم أتى بمثال الانعكاس من القياس الذي عرض فيه الغلط هذا الرجل فقال: (حتى يكون ما بالتناسب كثير الأضعاف ينعكس على الذي يتولد سريعاً) ـ يريد: ولا يصح لمن يريد أن ينتج من هذا القياس أن النار كثيرة الأضعاف حتى يصحّ له عكس المقدمة القائلة إن الكثير الأضعاف يتولد سريعا وهي: كل ما يتولد سريعاً كثيرُ الأضعاف. فإنه إذا صحّت هذه المقدمة، أضفنا إليها أن النار تتولد سريعاً. فأنتج لنا من ذلك في الشكل الأول بأن النار كثيرة الأضعاف، أي تتولد من الأعداد التي هي على نسب الضعف. وأما قوله: (وتكون النار تنعكس على الذي تولدُه سريعاً) – فإن هذا العكس ليس يحتاج إليه من يريد أن ينتج من هذه المقدمات أن النار كثيرة الأضعاف. وإنما يحتاج إلى هذه من يريد أن ينتج أن: كثير الأضعاف نارٌ. وكأنه إنما أومأ بهذا أن هذا العكس يحتاج إليه من قصد أن يبينّ أن هذا إنما هو حدّ النار، إذ كان الحدّ من شرطه أن يكون منعكساً على الحدود. وقوله: (ففي بعض الأوقات يمكن أن يُعْمل قياس من هذه المقدمات، وفي بعض الأوقات لا يمكن) – يعنى بالأوقات التي يمكن أن يعمل فيها من الموجبات قياس في الشكل الثاني، إذا اتفق للقائس في ذلك الوقت أمران اثنان: أحدهما أن تكون تلك المحمولات التي أخذ في مقدماته منعكسة. والثاني أن يعمل أنها منعكسه: إمّا بعلم أولٍ، وإما بقياس. وبالوقت الذي لا يمكن فيه ذلك: إذ أنقص القائس شرطاً واحداً من هذين أو كليهما. ولما كان الغَرض من القياس المنتج بصورة أن يكون منتجاً في كل مادة، لم يحفل أرسطو بموجبتين في الشكل الثاني، وعدّها من الضروب غير المنتجة، لأن الانتهاج

فيها ليس مِنْ قِبَل صورةِ القياس، إنما هو من قِبّل مقدماته، فهو شيء عارض لصورته.

قال أرسطاطليس:

(ولو لم يكن تبينّ الصدق من مقدمات كواذب، لقد كان التحليل بالعكس سهلا، من قبل أن النتائج والمقدمات كان انعكاسهما يكون بالتساوي. مثل أنه: إذا كانت النتيجة التي عليها علامة (أ) صادقة تكون المقدمات التي تبين بها وهي التي عليها علامة (ب) صادقة. وإذا كانت هذه صادقة، تكون تلك صادقة).

التفسير

يقول: وإنما كان يصحّ أن يكون الشكل الثاني يُنْتج فيه من موجبتين بصورته لو كانت جميع المقدمات الصادقة منعكسة. ولو كانت منعكسة، لما أمكن أن يبين شيء صادق من مقدمات كواذب. ولو لم يمكن أن يبن شيء صادق من مقدمات كواذب، لقد كان التحليل بالعكس أسهل. يعنى بالتحليل بالعكس: تحليل المطالب إلى المقدمات الأول التي فيها تتبينّ تلك المطالب. وإنما سمى: (التحليل بالعكس)، لأن التحليل صنفان: تحليل الأشياء إلى غير الأشياء التي تركّب منها الشيء بالطبع، وتحليل إلى الذي تركب منها بالطبع. وهذا التحليل هو الذي يصدق عليه عكس التركيب ولذلك قيل فيه إنه تحليل بالعكس، أي بعكس التركيب، ليُفْصّل بينه وبين التحليل الآخر. ولما أخبر أنه لو كانت المقدمات كلها منعكسة، أعنى الصادقة، لكان التحليل بالعكس سهلاً، وكان يكون الاستنباط سهلاً – أتى بالسبب في ذلك فقال: مِنْ قِبَل أن النتائج والمقدمات كان انعكاسها يكون بالتساوي، يعنى أنه كان يلزم متى وجدت نتيجة ما عن مقدمات صادقة أن تكون تلك النتيجة متى وُجدت لزم عن وجودها تلك

المقدمات. ولو كان الأمر كذلك، لكان وجود المقدمات عن فَرْض النتيجة سهلا، أعنى المقدمات الُمُثبتة أو المبطلة، فكان يكون استنباط القياس على جهة التحليل سهلا. وذلك أن وجود المقدمات الصادقة لما كان يكون أمراً بيناً بنفسه عن وجود نتيجتها، كان متى فرضنا نتيجة ما لزم ضرورة أن نقف على المقدمات التي تلزم عنها أولاً تلك النتيجة. ثم إن لم تكن تلك المقدمات أيضاً أولية، وقفنا منها أيضاً بسهولة على المقدمات التي تلزم عنها تلك المقدمات بسهولة. وهكذا حتى ننتهي إلى الأوائل. أمّا والأمر بعكس ذلك، أعنى أنه ليس يلزم عن وضع النتيجة المقدمات الصادقة التي ينتجها، فقد يجب علينا عكسُ هذا وهو: إذا فرضنا نتيجة ما، أن نطلب المقدمات التي تلزم عنها تلك النتيجة. ولأنّ هذه أكثر من مقدمة واحدة، كان وجودها عسيراً، ولاسيما أن الأمر فيها بالعكس على ما كان يكون عليه الأمر لو كانت المقدمات تلزم النتيجة وذلك أنه متى وضعنا النتيجة معروفة، كانت تظهر لنا المقدمات على الفور. ولآن الأمر بالعكس، أعنى متى وضَعْنا المقدمات تظهر لنا النتيجة، ولأن المقدمات التي بهذه الصفة غير معروفة لنا ولا محدودة، عسر وجودها، فعَسُر علينا وجود النتيجة، بخلاف الأمر لو لزمت المقدمات النتيجة المفروضة، فإن مِنْ قِبل كونها مفروضة، كانت تظهر لنا المقدمات ظهوراً بيناً. وهذا معروف بنفسه.

قال أرسطاطليس:

(وتخالف التعاليم للجدل من قبل أن التعاليم التحليلُ بالعكس فيها يكون أسهل، وذلك أن المحمول منها ليس بعَرَضٍ، لكن حدودٌ. وقد تخالف أيضاً الأمورُ التعاليمية للأمور الجدلية من قِبَل أن التعاليم لا تزيد بالأوساط، لكن تزيُّدها يكو بأن يوجد الشيء الذي قد تبرهن فيبين به ما بعده ما يوجد (أ) التي قد تبينت بها (ب)؛ و(ب) يتبين بها (جـ) و(جـ) يتبين بها (د). وعلى هذا المثال

دائماً. أو بالفَرْض، مثلُ أن يُجْعَل الذي عليه علامة (أ) الكم أو غير المتناهي؛ ويُجْعَل ما عليه علامة (ب) العدد المفرد على الإطلاق، أي عدد فرد كان، وما عليه علامة (جـ) هو العدد المفرد. فـ (أ) إذن على (جـ). وليكن أيضاً العدد الزوج على الاطلاق، أو أتىّ عدد كان، ما عليه علامة (د)، وهذا العدد الزوج ما عليه (هـ). فـ (أ) إذن على (هـ)).

التفسير

لما بَينّ أنه لو كانت المقدمات منعكسة لكان التحليل بالعكس سهلاً، أخذ يعرّف أن لهذه العلة كان التحليل في التعاليم أسهل منه في الجدل، من قبَل أن المقدمات التعاليمية هي – أكثر ذلك – حدود، والحدود منعكسة. فقوله: (وقد تخالف التعاليم للجدل ...) إلى قوله: وذلك أن المحمول ليس بعّرَض، لكن حدود) ـ يريد: ولهذا المعنى خالفت التعاليم الجدل في كون التحليل في التعاليم أسهل منه في الجدل، وذلك أن المقدمات في التعاليم هي حدودٌ منعكسة، وفي الجدل: أعراض عامة، والأعراض غير منعكسة. وقوله: (وقد تخالف أيضاً الأمور التعاليمية للأمور الجدلية من قِبَل أن التعاليم لا تتزيّد بالأوساط) يريد: وقد تخالف التعاليمُ الجدلَ في عمل القياس فيها، من قبل أن المقدمات المستعملة في البيانات التعاليمية ليس تتكثر بالأوساط، وذلك أن المقدمات التعاليمية هي مقدمات غير ذوّات أوساط. وأما التي تستعمل في الجدل فقد تكون مقدمات ذوات أوساط، مثل أنه إن تبينّ مطلوبٌ ما في الجدل بعدة مقدمات ما، وتبين في التعاليم بمقدمات على عدّتها، فإن المقدمات قد تكون في تلك المقاييس الجدلية أكثر، مِنْ قِبْل أنها قد تكون مقدمات ذوات أوساط، فتكون مقدمات ذلك المطلوب في الجدل أكثر منه في التعاليم. ولما ذكر أن المقاييس البرهانية تخالف الجدلية في هذا المعنى، من قبَل أن مقدماتها ليست ذوات أوساط ، أخذ يعرّف كيف يكون التزيُّد في المقدمات التي ليس يوجد بينها وسط،

وهو التزيد الذي يكون في البرهان فقال: (لكن تزيُّدها يكون بأن يوجد الشيء الذي قد تبين فتبين به ما بعده، بمنزلة ما توجد (أ) التي قد تبينت فتبين، بها (ب)، و(ب) يتبين بها (ج)، و(حـ) يتبين بها (د)، وعلى هذا المثال دائماً) ـ يريد: وأمّا تزيّد المقدمات في البرهان فهو تزيّد ليس يُلْفي فيه وسط، من قِبَل أنه تبينّ فيه شيء ما، مثلاً، بمقدمتين غير ذواتى(١) وسط، ثم يُبينَ بذلك الشيء المبين شيء آخرِ غيره: إما بأن يفرز إلى ذلك الشيء المنتج شيء آخر مثله ، أعنى : شيء تبين أيضاً عن مقدمتين غير ذواتى(١) وسط ، وإما أن تقرن به مقدمة غير ذات وسط ، أي معروفة بنفسها ، فينتج عنها نتيجة، ثم تؤخذ هذه النتيجة فيُفعل بها مثل ما يفعل بالأولى. وليس يعنى بقوله: (بمنزلة ما توجد (أ) التي قد تبينت فتبين بها (ب)، و(ب) تبين بها (جـ)، أن مقدمة واحدة يتبين بها شيء واحد، وإنما يعنى بمنزلة ما توجد (أ) التي قد تبينت فتبين بها مع ما هو بينّ بنفسه أو قد تبين بغيره. ويحتمل أن يكون أخذ (أ) بدل القياس، و(ب) بدل النتيجة. إلّا أن قوله: (و(ب) تبين بها حـ) ليس يكون أيضاً على ظاهره، أذْ كانت النتيجة عن مقدمة واحدة. والبيان إنما يكون بمقدمتين. فلا بد أن يقدر في قوله محذوف ما.. ولما فرغ من تمثيل ما بعد المبين الأول، شرع كيف يبين المبين الأول، فقال: (مثل أن يجعل علامة (أ): الكم، أو غير المتساوي، ويجعل ما عليه علامة (ب) العدد الفرد على الإطلاق، أَيْ أي عدد كان؛ وما عليه علامة (ح) هو العدد الفرد. ف أ إذن على جـ) ـ يريد: وجهة تبيُّنها الأول من غير وسط الذي نجعله أصلا لما بعده من غير وسط هو أن نأخذ بدل المحمول المبين الأول، أعنى النتيجة الأولى، و(أ) بدل الحدّ الأوسط (ب)، وبدل الحد الأصغر (ح). ثم وضع بدل (أ) من المواد: الكم، وبدل (ب) العدد الفرد

بإطلاق، وبدل (حـ) هذا العدد الفرد المشار إليه – كأنك قلت: السبعة، ليظهر الأمر أكثر، فيأتلف قياسه هكذا: السبعة عدد فرد. والعدد الفرد كم فينتج أن السبعة كم وإنما مثل بهذه المقدمات لأنه ليس بينها وسط. وإنما أراد أن البرهان يستعمل الأوساط في ضروب كثيرة من القياس، مثل أن نستعملها في شكلين، أو أكثر من شكلين. وليس يستعمل في القياس الواحد أوساط يدخلها بين مقدمات القياس. وإنما قال: (أو بالعَرَض) لأنه إذا فُرِض شيء ما تبين به نتيجة ما بالشكل الثاني والثالث. فقد تبين أن النتيجة المقصودة أولاً بالشكل الأول، تستعمل في المطلوب الأول الثلاثة الأشكال. ثمّ قد تكرر الأشكال في ذلك، وهذه كلها من مقدمات غير ذات أوساط. وأما الجدل فقد يستعمل بين المقدمات التي ينبني منها القياس الواحد أوساطاً.

(13)

معرفة الوجود ومعرفة السبب

قال أرسطاطليس:

(وقد يخالف البرهان على (أن الشيء موجودٌ) للبرهان (فَلم هو موجود). إما أولاً ففي علم واحد بعينه. وهذا فعلى وجهين. أحد الوجهين هو أن البرهان على أن الشيء يكون من مقدمات ذوات أوساط. وهذا ليس توجد فيه العلة القريبة. والبرهان ب (لم الشيء؟) يكون بالعلة القريبة).

التفسير

لما عرَف شروط المقدمات البرهانية في البرهان المطلق، وعَرَّف أنواعها، وكذلك المسائل ـ يريد أن يعرّف الفرق بين شروط مقدمات البرهان المطلق وبراهين الوجود فقط، وهي التي تسمى الدلائل. وينبغي أن يُعْلَم أن البراهين ثلاثة أنواع: البرهان المطلق، وهو الذي يعطى الوجود والسبب؛ وبرهان الوجود، وهو الذي يعطى الوجود فقط؛ وبرهان السبب، وهو الذي يعطى السبب فقط إذا كان الموجود معلوماً. وكون البراهين تنقسم إلى هذه الثلاثة أقسام – أمرٌ معروف بنفسه، فإن الشيء. المجهول إنما يبين بشيء بينه وبينه وصلة ذاتية. ولما كانت الوُصّل الذاتية وصلتين: إمّا وصلة شيء متقدم على الشيء، وإما وصلة متأخر عن الشيء – وجب أن يكون الشيء إنما يبين وجوده إمّا بأمرٍ متقدم عليه يعطى سببه ووجوده، وإما بأمرٍ متأخر عنه يعطى وجوده فقط. وأما براهين الأسباب فقط، وهي التي تأتلف من الأسباب التي تلزم وجود المسّببات بالضرورة، فليس يلزمها المسببات. ولذلك إذا وُضِعت المسّببات موجودة، لزم أن

تكون تلك الأنواع من الأسباب أسباباً لها. وسنلخّص أي الأسباب هي. وأما البراهين المطلقة فهي تأتلف من الأسباب التي يلزمها المسببات بالذات. وهذه القسمة للبراهين هي أمرٌ معلوم بنفسه مُجْمّع عليه عند أهل هذه الصناعة، إلا ابن سينا: فإنه أنكر برهان الوجود، وزعم أنه برهان غير صحيح. واعتمد في ردّ ذلك بأن قال: إن الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة المركبة ليس يوقف على كونها ذاتية للأمور المتقدمة، إلّا إذا وُقِف على السبب الذي مِنْ قِبله وُجِد المتأخر عن المتقدم. مثال ذلك: أنه ليس يمكننا أن نقف على كون التزيَّد في ضوءِ القمر بشكل هلالي ذاتياً له، ما لم نقف على السبب في ذلك، وهو كونُ القمر كُرِيّ الشكل. وإذا كان الأمر كذلك، فليس يصحّ لنا بيان أن شكله كريّ من قِبل أن ضوءه يزيد بشكل هلالي، إذ كان التزيّد أعرَف، والشكل أخص. وأما لو كان الأمر بالعكس، لقد كان يتفق في ذلك برهانٌ يعطى الوجود والسبب معاً، أعنى أنه يبين أن ضوءه متزيّد بشكل هلالي، من قِبَل أنه كريّ الشكل. ويقول إنه متى لم يشعر بهذا المعنى في حمل الأعراض على موضوعاتها، لم يكن فرقٌ عندنا بين المقدمات التي تؤلّف من الأعراض الذاتية، أعنى التي محمولاتها أعراض ذاتية، وبين المقدمات التي تؤلف من الأعراض التي شوهد بالحسّ أنها في جميع الموضوع من غير أن يشعر بالنسبة بينها وبين الموضوع. مثال ذلك قولنا: كل غراب أسود، وكل ثلج أبيض. فإن هذه الاعراض ليست ذاتية ولا ضرورية، إذ كان لا يمتنع أن يوجد غراب أبيض؛ وأمثال ذلك: لو نشأ إنسانٌ في بلاد ليس فيها أَسوَدُ ولا سُمِع به، لقد كان يقطع بمثل هذا القطع أن: كل إنسان أبيض. فإذا كان الاستقراء غير كافٍ في كون العَرَض ضرورياً لموضوعه، فباضِطرارٍ ما يجب ألّا يوقف على العَرّض أنه ذاتي للموضوع ما لم نقف على

سببه. وما كان سببه هو المطلوب، أعنى أنه مجهول، لزم ألا تكون مقدمات الدلائل ذاتية. وإذا لم تكن ذاتية، لم تكن براهين. وكذلك يشبه أن يقال في الصنف منها الذي يأتلف من الأسباب البعيدة. فنقول نحن: أما أن التصديق، الذي يكون موجود العرض الذاتي لموضوعه من قبل السبب الخاص به، هو أتم تصديقاً من التصديق بالعرض الذاتي الذي يوجد للموضوع من قبل طبيعة الموضوع – فذلك أمرٌ واجب.. وأما أننا لا نشعر بكون العرض ذاتياً للموضوع إلّا متى شعرنا بسبب وجوده في ذلك الموضوع فذلك أمر غير صحيح، بل قد نشعر بكون العرض ذاتياً من قِبّل انحصاره في طبيعة الموضوع، وذلك إما في الموضوع نفسه، وإما في جنسه الذاتي، أعنى أن نشعر بانحصار العَرَض ومقابله في جنس الموضوع القريب، أعنى الذي ينقسم بذلك العرض ومقابله فبنسبه أولاً على ما قيل قَبْلُ في رسم الأعراض الذاتية. والدليل على ذلك أنه يكتفى في حدود أمثال هذه الأعراض بأن يوجد فيها الموضوع، وإن لم يظهر سببه. وهذا هو الفرق بين المقدمات الذاتية والاستقرائية، أعنى أنه متى لم يشعر الذهن بضرورة أخذ الموضوع في حدّ العَرَض، كانت المقدمة استقرائية ولم يؤمن أن يوجد موضوعها في وقتٍ ما خالياً من ذلك العَرَض. ولكن، كما قلنا، اليقين بذلك هو دون اليقين الذي يحصل من قِبّل شعورنا بنسبه في ذلك الموضوع. ومن قِبَل هذا، صارت براهين الدلائل أنقص في التصديق بالوجود من البراهين. لكن وإن كانت أنقص منها، فليس النقصان العارض لها مما يخرجها أن تكون من جنس البراهين وإنما لم نقُل إنّ سواد الغراب ذاتي للغراب، ولا بياض الققنس للققنس، من قبل أنه ليس السواد محصوراً في طبيعة الغراب ولا في جنسه القريب الذي هو الحيوان. ولو كان محصوراً في جنسه، لكان من الأعراض

الذاتية له ولقطعت النفس أن كل غراب أسود ولا بد. فلذلك وجب في أمثال هذه الأشياء ألا تشعر النفس بالذاتية فيها حتى تشعر بالسبب ولذلك ما يقول إنه لو نشأ إنسان على المجرى الطبيعي من بلاد البيض بحيث لا يرى أسود ولا يسمع به، لما قطع قطعاً أنه واجب أن يكون كلُّ إنسان أبيضَ وإن كان لم يحسَّ بعد إنساناً أسود. فابن سينا إنما غلّطه ما وجد بين اليقينين من التفاوت: أعنى الذي يكون من قِبَل الشعور بوجود العَرَض الذاتي للموضوع من قبل سببه، ويوجد له من قِبّل انحصاره في الموضوع. فظنّ أن انحصاره في الموضوع ليس يفيد يقيناً، وأنه لا فرق بينه وبين المقدمات الاستقرائية التي تستوفى فيها جميع أنواع الموضوع من غير أن يشعر الذهن بالنسبة الذاتية بينهما. بل نقول إن الذهن لا يقطع بأن العَرّض محصور في طبيعة الموضوع، إلّا وقد نشك أن هنالك شيئاً هو السبب في انحصار ذلك العَرَض في ذلك الموضوع، وإن كان بعدُ لم يقف عليه ما هو. ولذلك يطلب معرفته بسببه. وإذ قد تبين هذا، فلنرجع إلى حيث كنّا من الشرح: (وقد يخالف البرهان بـ (أن الشيء) البرهان (فلم هو موجود). أما أولاً ففي عمل واحد بعينه. وهذا فعلى وجهين) ـ يريد: وقد يخالف البرهانُ الذي يعطى وجود الشيء البرهان الذي يعطى سببه نوعين من المخالفة: أحدهما المخالفة التي تكون بينهما في علم واحد، وهي المخالفة التي في طبيعتهما، والآخر المخالفة التي تكون بينهما إذا كان أحدهما في علم، والآخر في علم آخر. أعنى أن يكون الذي يعطى وجود الشيء في علم، وسببه في علم آخر. وإنما تكون المخالفة كما قال في علم واحدٍ بوجهين، من قِبَل إن برهان الوجود نوعان: أحدهما أن البرهان على (أن الشيء)، أي الذي يعطى وجوده فقط، النوعُ الواحد فيه يأتلف من أسباب بعيدة؛ وبراهين الأسباب تكون من مقدمات هي

أسباب قريبة. فبهذا النوع من المخالفة، يخالف هذا النوع من براهين الوجود براهين الأسباب. وهو الذي أراد بقوله: (على أحد وجهين: أحدهما هو أن البرهان على (أن الشيء) يكون من مقدمات غير ذوات أوساط، وهذه ليس تدخل فيها العلة القريبة).

قال أرسطاطليس:

(والوجه الآخر هو البرهان على أن الشيء موجود، وإن كان من مقدمات غير ذوات أوساط سوى أن الوسط يكون فيه من المعلولات المتعاكسة على عللها بالتساوي، أو تكون بأشياء هي أعرف. وذلك أن البرهان على أن الشيء ليس بشيء يمنع من أن يكون من المعلولات الت هي أعرف من عللها، أو من المؤثرات التي هي منعكسة على عللها بالتساوي ـ بمنزلة البرهان على أن الكواكب المتحيرّة قريبةٌ منا، من قِبَل أنها لا تلمع. فليكن الذي عليه (جـ): المتحيّرة، والذي عليه (ب): أنها لا تلمع، والذي عليه (أ): قريبة منا: فالقول بأن (ب) على (جـ) حق. وذلك أن المتحيرة لا تلمع، وكذلك (أ) على (ب) حق، فإن الذي لا يلمع قريبٌ منا. وهذه المقدمة تظهر بالاستقراء، ومن قِبَل الحسّ. فـ (أ) إذن موجودة لـ (جـ) من الاضطرار. فقد تبين الآن أن الكواكب المتحيرة قريبة منا. وهذا القياس ليس هو على (لِمَ الشيء). لكن إذا كان ليس سبب قربها منّا أنها لا تلمع، لكن من أجل أنها قريبةٌ منا لا تلمع).

<u>**التفسير**</u>

لما عَرف الفرق بين أحد نوعي براهين الوجود، وهو الذي يأتلف من الأسباب البعيدة، وبين براهين الأسباب – أخذ يعرّف الفرق الذي بين النوع الثاني من برهان الوجود، وبين برهانُ السبب، وهو الذي يبين فيه الأمرُ المتقدم من المتأخر عنه، أعنى من أعراض الشيء الخاصّة به، فقال: (والوجه الآخر هو أن البرهان على أن الشيء موجود ... إلى قوله.. أعرف) ـ يريد الوجه الآخر الذي يخالف به برهانُ السبب للنوع الآخر من نوعى برهان الوجود أن هذا النوع من

البرهان برهان الوجود، وإن كان يشارك برهان السبب في كون مقدماتها غير ذوات أوساط فهو يفارقه في أن الوسط فيه يكون معلولا، لا علة. وذلك أيضاً من المحمولات الخاصّية، أي التي تنعكس في الحمل على عللها، وذلك متى كانت هذه المعلولات أعرف عندنا من العلل. وإنما اشترط في المعلول أن يكون خاصّاً بالعلة، لأنه إذا كان عاماً لم يلزم عن وجوده التقدم؛ وذلك أن اللزوم في هذا الباب بين المتقدم والمتأخر، والعلة والمعلول، يوجد على ثلاثة أنحاء: إما أن يلزمَ كل واحد منهما صاحبه لزوماً متساوياً – وهذا إذا كان المعلول أعرف عندنا من العلة ـ ائتلف فيه برهان وجود فقط. ثم قد يمكن أن نأخذ العلّة فنبرهن بها سبب وجود المعلول للموضوع، فيكون هنالك برهان سبب فقط، مثلما يأتي من بيان أرسطو بعدُ. وأما إذا كانت العلّة أعرف عندنا من المعلول فإنه إنما يتأتى في هذا الصنف برهان مطلق فقط. وأما النحو الثاني من اللزوم فهو أن يلزم المتأخر عن المتقدم، أعنى المعلول عن العلّة. وليس ينعكس الأمرُ. وهذا الصنف ليس يتأتى فيه إلّا برهان مطلق، وذلك إذا كانت العلّة أعرف. وإن لم تكن أعرف لم يتأت هنالك برهان أصلا، وإن كان المعلول أعرفَ عندنا، إذ كان ليس يلزم وجود الخاص عن وجود العام في الأمور المتلازمة، كما قيل في غير ما موضع وأما النحو الثالث من اللزوم فهو عكس هذا، وهو أن يكون المتقدم يلزم عن المتأخر، أعنى العلة عن المعلول. ولا ينعكس. وهذا إنما يتصور فيه برهانُ دليل فقط. فلما قال إن الذي يفارق به هذا النوع من الدليل برهان السبب أن الوسط يكون فيه من المعلومات المنعكسة على عللها بالتساوي ، إذا اتفق أن تكون المعلولات التي بهذه الصفة أعرف من العلل – قال: (وذلك أن البرهان على أن الشيء ليس يمنع من أن يكون من المعلولات التي هي أعرف من عللها

، أو من المعلولات التي هي منعكسة على التساوي) ـ يريد: وذلك أن البرهان الذي يعطى وجود الشيء ليس مانع يمنع وجوده إذا اتفق أن كان المعلول ينعكس على عِلّته بالسواء ، أي متى وُضِع موجوداً لزم وجود عِلته وكان مع ذلك المعلول أعرف عندنا من العلة . ثم أتى بمثال ذلك من المواد فقال: (بمنزلة البرهان على أن الكواكب المتحيرة قريبة منّا، من قبل أنها تلمع) ـ يريد: بمنزلة أن يُبينّ مبينٌ أن الكواكب الراجعة قريبة منا، أي أقرب منا من الثابتة، من قِبَل أنّ نراها لا تضطرب عند النظر إليها بمنزلة ما تضطرب الكواكب الثابتة، وهو الذي أراد باللمعان. وذلك أن علّة. اضطراب الشيء المضيء هو إمّا ضعف البصر، وإما بُعّد المرئي. لكن لما كان هذا عارضاً لجميع الناس في الثابتة دون المتحيرة، علم أن السبب في ذلك قرب المتحيرّة. فيأتلف برهان الدليل هكذا: الكواكب الراجعة لا تضطرب عند النظر إليها ومالا يضطرب فهو قريبُ منا فينتج أن الكواكب المتحيرة قريبة منا وقوله: (وهذه المقدمة يظهر صدقها بالاستقراء، ومن قِبَل الحِس) – يعنى أن كل ما لا يضطرب عند النظر إليه فهو قريب منا. وبَينّ أن هذا المثال العلةُ فيه والمعلول منعكسان، كما قال. وقوله: (وهذا القياس ليس على (لَمَ الشيء) إذا كان ليس سببُ قربها منا أنها لا تلمع، لكن من أجل أنها قريبة منّا لا تلمع) ـ يريد: وهذا القياس ليس هو برهان سببه، إذ كان الذي أخذ فيه حدّاً أوسط ليس سبباً للطرف الأكبر، بل الأمر بالعكسِ: الطرف الأكبر سبب للأوسط وذلك أن اللمعان والاضطراب الذي أخذ فيه حدّاً أوسط ليس هو سبباً لقُرْب الكوكب، بل الأمر بالعكس، أعنى أن قرب الكوكب هو سببٌ لئلا تلمع.

قال أرسطاطليس:

(وقد يمكن أن نجعل الحد الأوسط محمولاً فيكون عند ذلك برهان بعلم)، والمحمول وسطاً بمنزلة أن يجعل ما عليه (جـ): المتحيرة، وما عليه (ب): قريباً منا، وما عليه (أ) أنها لا تلمع و، ب، موجودة لـ (جـ) و(أ) موجودة ل (ب) و (أ) موجودة: لـ (جـ). ويكون هذا برهاناً بـ (لم هو) لأن الوسط فيه علة قريبة).

التفسير

لما كان هذا الصنف من برهان الدليل يمكن فيه، إذا تبين وجود العلة لموضوع ما بوجود المعلول لها في ذلك الموضوع، أن تؤخذ العلة فتُجعل حدّاً أوسط ويبين بها وجود علة المعلول في العلة فيكون ذلك برهان سبب فقط، إذ من شرط برهان السبب أن يكون الوجود فيه معروفاً فقط إما بالحس، وإما بدليل – أخذ يعرّف كيف يفرض هذا النوع من البيان في برهان الدليل في ذلك المثال بعينه. فقوله: فقد يمكن أن يُجْعَل الحد الأوسط الذي أُخِذ وسطاً في الدليل محمولاً في المطلوب وهو المعلول، والمحمول في مطلوب الدليل وسطاً في القياس وهو العلة، وذلك بعد بيانه بالدليل، فيعطى سبب وجود المعلول الذي أعطى في الدليل وجوده، ويكون البرهان حينئذ برهان (لم)، أي الذي يعطى السبب فقط. وإنما يعرض هذان الصنفان من البرهان في الأشياء التي يجهل فيها وجود العلة في شيء لأمرٍ معلول في ذلك الشيء عن تلك العلة، ويكون معلولُ تلك العِلة معلومَ الوجود بنفسه في ذلك الشيء، ومعلوم وجود تلك العلة لذلك المعلول، يُبْتَدَأ أولا فيبين فيه وجود العلة لذلك الشيء بتوسط وجود المعلول فيه، ثم يبينّ علة سبب ذلك المعلول في ذلك الشيء بذلك السبب بعينه. وهذا كثيراً ما يعرض في العلوم الطبيعية.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً كما يثبتون أن القمر كرىّ يتزيّد أنه؛ وذلك أن الذي يقبل التزيد بهذا الضرب من القبول هو كرىّ، والقمر يقبل هذا التزيّد. فمن البين أنه كرىّ. فعلى هذا النحو يكون قياس أنّه فأما إذا وضع الوسط بالعكس، فيكون القياس على (لم هو). وذلك أنه ليس إنما هو كريّ بسبب تزيُّده هذا الضرب من التزيّد، لكن من قِبَل أنه كرىّ يقبل مثل هذه التزيّدات. فليكن القمر عليه علامة (جـ)، والكرىّ ما عليه علامة (ب) ولتكن التزيّدات ما عليه (أ). وأما البراهين التي أوساطها معلولات هي أعرف، وليس ينعكس بالتساوي، فهي براهين على (أن) الشيء؛ وأما على (لم هو)).

التفسير

هذا مثال آخر من أنواع الدلائل التي يتفق فيها الصنفان جميعاً من البراهين، أعنى: برهان دليل، وبرهان سبب. وهو إذا كان المتأخر عندنا أعرف من المتقدم، وكان المتقدم منعكساً عليه، أعنى أن يكون به خاصّاً. فقوله: (وأيضا كما يثبتون أن القمر كريّ يتزيد أنه) – يريد: ومثال أيضاً ما يبرهن منه المتقدم بالمتأخر مثال ما جرت به عادة أصحاب علم الهيئة أن يثبتوا أن شكل القمر كريّ، من قبل أن تزيّدات ضوئه المخصوصة به هي كونها بشكل هلالي وقوله: (وذلك أن الذي يقبل التزيُّد بهذا الضرب من القبول هو كرىّ، والقمر يقبل هذا التزيُّد. فمن البينّ أنه كرىّ. وتأليف هذا البرهان يكون: القمر يقبل التزيُّد الذي على هذه الصفة وما يقبل التزيُّد الذي على هذه الصفة فهو كرى فينتج في الشكل الأول أن: القمر كرىّ الشكل وقوله: (فأما إذا وضُع الوسط بالعكس، فيكون قياس على (لم هو) ـ يريد: فأمّا إذا وُضِع الحد الأوسط بعكس ما وَضع في التأليف الأول، أعنى أن يوضع الأوسط في ذلك التأليف: أكبر، ويوضع الأكبر: أوسط، أي المتقدم، فإنه يكون برهان يعطى سبب الشيء فقط. مثال

ذلك: القمر كريّ الشكل. وما هو كريّ الشكل فهو يتزيد ضوؤه هذا الضربَ من التزيّد. فنكون قد وقفنا على السبب الذي من أجله كان تزيّده بهذه الصفة، إذ كان – كما قال – علة تزيّده بهذه الصّفة هو كونه كريًا، لا تزيُّده سبباً في كونه كرّياً. وإنما أخذ بدل هذه الحدود حروفاً ليبينّ عموم القول بذلك، وأن ما ظهر من ذلك لم يعرض من قِبَل هذه المادة التي تمثل بها، وإنما عَرض من قِبَل صورةِ هذا النوع من البرهان .وقوله: (فأما البراهين التي أوساطها معلولات هي أعرف ، وليس تنعكس بالتساوي فهي براهين على (أن) الشيء؛ وأما براهين على (لم هو) – فلا) ـ يريد: وأما الصنف من برهان الدليل الذي الوسط فيه معلول عن الأكبر من قِبَل أنه أعرف من الأكبر وليس ينعكس عليه الأكبر من قبل انه اعم منه ، فليس يتأتى في هذه المادة إلاّ برهانُ دليلٍ فقط ، لا برهان دليل وسبب كما يتأتى في المادة الأولى. والسبب في ذلك أن الطرف الأكبر المتقدم أعمّ من الأوسط. فليس يلزم عن وجوده وجودُ الأوسط.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً البراهين التي يوضع الأوسط فيها خارجاً عن الطرفين، فإن هذه تكون البراهين فيها على (أن) الشيء. فأمّا ولمّ هو) ـ فلا، إذ كان لم يُؤْتَ بالعلة نفسها، بمنزلة القول: لَم لا يتنفس الحائط؟ فيقال: لأنه ليس بحيوان. ولو كانت العلة في أنه لا يتنفس هو أنه ليس بحيوان، لكانت العلة في تنفسه هو أن يكون حيواناً وليس الأمر على هذا، إذ كانت أشياء كثيرة حيوانات ولا تستنشق الهواء. وبالجملة إذا كان السبب هو العلة القريبة في أن لا يكون الشيء موجوداً، بمنزلة أن يكون عدم اعتدال الحار والبارد هو السبب في أن لا يكون الشيء صحيحاً، فإن اعتدالهما هو السبب القريب في أن يكون الشيء صحيحاً. وعلى هذا المثال: إن كانت الموجبة هي العلة في أن يكون الشيء موجوداً، فإن السلب هو السبب في أن لا يكون موجوداً. وأما الأشياء التي وقّيت على

هذا الوجه فليس القانون مطرداً فيها، من قِبَل أنه ليس من أجل أنه حيوان - يتنفس. والقياس الكائن بمثل هذه العلة البعيدة يكون في الشكل الثاني. مثل أن نجعل ما عليه (أ)؛ حيوانا، وما عليه (ب): أنه يتنفس، وما عليه (جـ): الحائط. فـ (أ) موجود لكل (ب) وهو الحيوان، على ما سيبين. و(أ) ولا على شيء من (جـ). فإذن (ب) غير موجودة لشيء من (جـ). فالحائط إذن لا يتنفس. وقد يجب أن تكون أمثال هذه الأسباب تؤق على وجه الإغراق في التبيين. وهذا هو أن يؤتى بالأوساط بعد أن تبعد بعداً كثيراً، مثل قول أناخرسيس إن بلاد الصقالبة ليس فيها الغِناء، والسبب في ذلك أنه ليس عندهم كروم. فهذا هو قدر الخلاف بين القياس على (أن) الشيء، وبين القياس على (لم الشيء) في علم واحد وفي أوساطها).

التفسير

هذا النوع من الدليل قد يظن أنه الضرب الثاني من ضربي برهان الدليل اللذين صرّح بهما في أول هذا القول. وذلك أنه ذكر أنهما ضربان: ضرب ينتج فيه المتقدمُ بالمتأخر، وهذا أحقها ببرهان الوجود. والضرب الآخر وينتج فيه المتأخر بالمتقدم كالحال في البرهان المطلق. إلا أن الفرق بينهما أن المتقدم في البرهان المطلقّ هو سبب قريبُ خاص، وهذا هو سبب بعيد، أي ذو وسط. وذلك إما خاص، وإما عام. وعلى هذا الظاهر فقد يجب أن يكون هذا النوع من برهان الوجود: منه موجب، ومنه سالب. وإن كان ذلك كذلك، فَلِم قال أرسطو أن هذا الضرب يكون في الشكل الثاني، وهو الشكل الذي عناه بقوله: أن يكون الوسط خارجاً عن الطرفين، أي محمولاً عليهما جميعاً. فنحن بين أحد أمرين: إما أن نعدّ السالب الذي يعرض في مثل هذا الشكل، أعنى الثاني، هو أحد صنفي برهان الوجود الذي يكون الحدّ الأوسط فيه سبباً بعيداً، أعنى أن نعتقد أن برهان الوجود – الذي يكون الحدّ الأوسط فيه سبباً بعيداً – صنفان: أحدهما في الشكل الأول، والآخر في الثاني. وإما أن نعتقد أنه يرى أن هذا الصنف من البرهان

إنما يكون في هذا الشكل، أعنى الثاني، وأنه لا يكون منه موجب أصلا لمكان كونه في هذا الشكل. إن كان ذلك كذلك، فلِمَ قال أيضاً في هذا إنه يكون في الشكل الثاني؟ وما الذي يمنع أن يكون في الشكل الأول، إذْ كان فيه ما ينتج سالباً كلّيا؟ هذا كلُّه مما يجب أن نفحص عنه في هذا الموضع، فنقول: إنه يشبه ان يكون إنما خصّ الشكلَ الثاني بهذا المعنى دون الأوّل لأن علة السلب الذاتية لمحمول ما هي انتفاء السبب الذات لذلك المحمول عن ذلك الشيء المسلوب عنه ذلك المحمول وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن يُسْلَب السبب عن الموضوع الذي يريد أن يسلب عنه المحمول إن كنا مزمعين أن نأتي بعّلة ذاتية فتكون المقدمة الصغرى سالبة ولا بد. وذلك لا يكون إلّا في الشكل الثاني. ومثال ذلك أنّا لو بيّنّا أن الحائط ليس بمتنفس، من قِبّل أنه جماد لكان ذلك في الشكل الأول. لكن ليس الجمادية هي العلة في امتناع التنفس عليه بالذات. وذلك أنها لو كانت بالذات علة لامتناع التنفس عليه، لكان ارتفاع الحيوانية عنه علة له بالَعَرض، أعنى لارتفاع التنفس. وذلك أن الشيء إنما يقتضي بوجوده وجود ذاتٍ أخرى. وأما اقتضاؤه بوجوده ارتفاع ذات أخرى – فبالَعَرض. ولهذا كان الذي يقتضي بالذات ارتفاع محمولٍ ما عن شيء آخر إنما هو ارتفاع الشيء الذي يقتضى بوجوده وجود ذلك المحمول عن ذلك الشيء الذي ارتفع عنه ذلك المحمول. وأما السؤال الثاني وهو: هل هذا الصنف من برهان الدليل إنما يكون في المقاييس التي في السوالب فقط، أم قد تكون في التي تنتج الموجبات؟ فيشبه أن يكون كونه داخلا في المقاييس: التي تنتج السالب، أعنى التي في الشكل الثاني، على ما قلناه، هو له بالذات. وأما كونه في المقاييس التي تنتج الموجبات في الشكل الأول – فبالَعَرض. والسبب في ذلك أن الأسباب البعيدة

ليس تنتج وجود المحمول المطلوب أولاً وبالذات للموضوع، إلّا متى اتفق فيها أن تكون مساوية للموضوع في المطلوب. لأنه متى كانت أعمّ منه، كانت أعمَّ من محمول المطلوب الذاتي، أذ شرط محمول المطلوب أن يكون مساوياً للموضوع في الطلب – على ما تبينّ قَبْلُ. وأيضاً فكثيراً ما يكونّ أعمّ مِن محمول المطلوب. ومتى كانت أعمَّ منه، لم يصدق عليها حمل الطرف الأكبر، وهو المطلوب، حَمْلّ إيجاب. وأيضاً إن سلّمنا أن من محمولات المطالب ما يكون أعم من الموضوع، فليس يمكن تبين أمثال هذه المحمولات للموضوع بسبب بعيد إلا بسبب هو: إما مساوٍ للمحمول المطلوب، وإما أخص. وذلك إنما يوجد في بعض الأسباب البعيدة. وأما إذا كان المقصود تبيين الشيء المسلوب، فإنه أيُّ سببٍ بعيدٍ أخذناه لوجود ذلك الشيء المسلوب صدق حمله على المحمول في المطلوب الذي نقصد سلبه عن الموضوع. فإذا سلبنا ذلك السبب عن الموضوع، لَزِمَ ضرورة سَلْبِ المحمول عنه. مثال ذلك أنه أذا أخذنا سبب التنفس البعيد الذي هو مثلاً: الحيوان، صَدَقَ حَمْلَه على التنفّس. فإذا أخذناه مسلوباً عن شيء ما – كأنك قلت: عن الحائط – أصبح في الشكل الثاني أن الحائط ليس بمتنفس، هكذا: الحائط ليس بحيوان وكل متنفس حيوان فينتج عن ذلك أن: الحائط ليس بمتنفس. ولو أخذناه على طريق الايجاب لم يمكن أن ننتج منه أن شيئاً من أنواع الحيوان متنفس. مثل أن نقول الدلفين حيوان؛ فهو متنفس، لأنه ليس كل حيوان فهو متنفس. فلهذا ما وجب أن يكون هذا الصنف من برهان الوجود يأتلف بالذات في الشكل الثاني، أعني بما أحد الأوسط فيه سبب بعيد ويكون، ولا بد، في جنس السوالب، ومن السالب في المثال. وأما ثامسطيوس فإنّا نجده جعل البراهين التي تعطى الوجود ثلاثة أصناف: الصنف الأول الذي ينتج

فيه المتقدم بالمتأخر، أعنى السبب بالعَرّض الذي هو مقابل الجوهر، والصنف الثاني الذي ينتج فيه الشيء بسببه البعيد، وهو الذي تقدّم ذكره. والثالث أن يُنتج متأخراً بمتأخر، مثلما تبين أن هذا العليل ماؤه غير نضيج، من قِبَل أن نبضه مختلف، وذلك أن اختلاف النبض وعدم نضج الماء هما أمران معلولان عن حُمّى العفونة، ومتأخران عنها بالسواء. وأمثال هذه المقاييس فليست براهين إلّا بالعَرَض، لأنه ليس يكون فيها بين الحد الأكبر والأوسط نسبة من النسبتين الذاتيتين، أعنى التي يؤخذ المحمول فيها في حد الموضوع، أو الموضوع في حدّ المحمول. ولذلك اطرّحه أرسطاطليس. وأما أبو نصر فإنّا نجده قد غلط في هذا الموضع. وذلك أنه قال إن براهين الوجود صنفان، كما قال أرسطاطليس. وابتدأ بذكر الصنف الأول منها المتفق عليه، وهو الذي ينتج فيه المتقدم بالمتأخر.

فلما وصل إلى الصنف الثاني، قال ما هذا نصّه: والصنف الثاني من البراهين التي تعطى الوجود فقط فهو الذي يعرف فيه المتأخر بالمتأخر، وهو أن يكون أمران تابعان لشيء واحد غيرهما، وتكون مرتبة كل واحدٍ منهما في التأخير عن ذلك الشيء مرتبة واحدة، وتكون نسبة أحدهما إلى الآخر إحدى تلك النسب التي ذكرت، فيبين وجود أحد المتأخرين لموضوع ما بأن يُؤْخَذ الحد الأوسط فيه، الأمر الآخر) ثم قال: مثال ذلك أن الأرض لا تتحرك لأنها ليس لها مكان تتحرك إليه، والحائط لا يتنفس لأنه ليس بحيوان، وأشباه هذه البراهين. وهذه هي بعينها مُثُل أرسطو في الصنف الذي قال فيه إن الحد الأوسط فيه سبب بعيد.

ففي هذا القول شكوك: أحدها أن قوله فيه: (فهو الذي يعرف فيه المتأخر بالمتأخر) – يوجب أن يكون الحد الأوسط والأكبر في هذا الصنف من البرهان معلولين عن الموضوع، والسبب البعيد هو علة الموضوع أو المحمول. فكيف

صحّ أن يتمثل بمثال أرسطو في هذا المعنى، مع وضعه أنهما أمران متأخران في الموضوع؟ والسبب. البعيد ليس بمتأخر عن الموضوع، فضلا عن أن يكون هو والمتأخر الثاني في مرتبة واحدة كما قال. ومنها أن قوله: (وتكون مرتبة كل واحدٍ منهما في التأخر عن ذلك الشيء مرتبة واحدة)، وقوله: (وتكون نسبة أحدهما إلى الآخر تلك النسب التي ذُكِرت) – متناقض. وذلك أن ما كان بينهما إحدى النسب، فأحدهما متقدم على الآخر. وإذا كان أحدهما متقدماً على الآخر، وهما في موضوع واحد – فكيف يقال إن مرتبتهما في التأخر عن الموضوع مرتبة واحدة؟! وليس لقائل أن يقول إن الأمور المسلوبة عن الشيء هي بهذه الصفة: مثل الحيوانية والتنفس فإنهما في مرتبة واحدة من التأخر عن الحائط، فإن الحيوانية أقدم من التنفس. فسلب الحيوانية عن الحائط هو علة سلب التنفس عنه. وإذا كان الأمر كذلك، لم تكن مرتبتهما في السلبية مرتبة واحدة. وذلك أن حال السلب في الأشياء كحال الوجود. فهذا القول فيه من الإشكال والغلط ما ترى. والسبب في ذلك إضرابه عن تعليم أرسطاطليس في هذا المعنى. ولنرجع إلى شرح قوله. فقوله: (وأيضاً البراهين التي يوضع الأوسط فيها خارجاً عن الطرفين فإن هذه تكون البرامين فيها على (أن) الشيء، فأما (لم هو) – فلا، إذْ كان لم يُؤت في ذلك بالعلة نفسها) ـ يريد: وأيضاً البراهين التي بوضع الحد الأوسط فيها محمولاً على الطرفين – وهو علة بعيدة – فإن هذه البراهين هي براهين تعطى وجود الشيء، لا سبب وجوده، إذ كان لم يجعل الجد الأوسط فيه علة قريبة. ثم أتى بمثال ذلك فقال: (بمنزلة القول: لَم لا يتنفس الحائط؟ فيقال: لأنه ليس بحيوان ـ يريد: بمنزلة ما يسأل سائلٌ فيقول: لم لا يتنفس الحائط فيجاب: لأنه ليس بحيوان. فيأتلف القياس في الشكل الثاني هكذا: الحائط ليس

بحيوان وكل متنفس حيوان ينتج بعكس أن: الحائط ليس بمتنفس. ولما ذكر أن هذه العلة بعيدة، أخذ يَبينِّ ذلك فقال: (ولو كانت العلة في أنه لا يتنفس هي أنه ليس بحيوان، لكانت العِلة في تنفسُّه هي أن يكون حيواناً. وليس الأمر كذلك، إذ كانت أشياء كثيرة حيوانات ولا تستنشق الهواء) ـ يريد: وذلك أن هذه العلة التي أعطى المجيب في هذا الجواب ليست بعلة قريبة مقتضية بذاتها لسلب التنفس عن الحائط. وذلك أنها لو كانت علة قريبة لسلب التنفس للحائط، لكانت هي العلة الموجبة لوجود التنفس في الحيوان. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل حيوان متنفّساً. وليس الأمر كذلك، إذ كنا نجد حيوانات كثيرة لا تتنفس، مثل الحيوانات التي لا دم لها. ولو أتى فيها بالعلة القريبة لقيل إن الحائط لا يتنفس من قِبّل أنه ليس بذي رئة. وذلك أن الرئة هي السبب القريب في التنفس. ولذلك يصدق أن: كل ذي رئةٍ متنفّسٌ. ولما ذكر إن هذا وأشباهه ليس سلباً من قِبَل سبب قريب أُخِذ في الحد الأوسط وبين العلة في ذلك، أخذ يعرّف بالجملة السبب القريب المأخوذ في السلب، أيّ سبب هو، فقال: (وبالجملة إذا كان ...) إلى قوله.. في أن يكون الشيء صحيحاً) ـ يريد: وبالجملة إذا كان عدم السبب القريب هو سببٌ في أن لا يكون شيء موجوداً، بمنزلة ما يكون عدم اعتدال الحار والبارد في بدن الانسان هو السبب في أن لا يكون الشيء صحيحاً، فإن وجود ذلك السبب هو السبب في أن يكون ذلك الشيء موجوداً. مثال ذلك: أن اعتدال الحار والبارد لما كان السبب في أن يكون الشيء صحيحاً، كان عدمه هو السبب في أن لا يكون صحيحاً. ثم قال: (وعلى هذا المثال إن كانت الموجبة هي العلّة في أن يكون الشيء موجوداً، فإن السلب هو السبب في أن لا يكون الشيء موجوداً) ـ يريد: وبالجملة، فهو من المعروف بنفسه أنه إذا كان وجود شيء ما لشيء هو

العلة في وجود شيء آخر له، فإن سلب ذلك الشيء هو العلة في سلب ذلك الشيء عنه. وقوله: (وأما الأشياء التي وُفِّيَتْ على هذا الوجه فليس القانون فيها مطرداً، من قِبّل أنه ليس من أجل أنه حيوان: يتنفس) ـ يريد: وأما الأشياء التي تُوتّى الأسباب فيها على جهة ما يوتّىّ الحيوان سبباً لعدم الحائط التنفس، فليس يوجد فيها هذا القانون مطرداً، أعنى القانون الذي رسمنا به العلة القريبة وذلك أن المتنفس ليس يتنفّس لأنه حيوان. وقد كنا قلنا إن القانون الذي في سبب السلب القريب هو أن يكون ذلك الشيء بعينه هو السبب في وجود ذلك الشيء المسلوب. وقوله: (والقياس الكائن بمثل هذه العلة البعيدة يكون في الشكل الثاني) – قد قلنا السبب فيه. وما تمثل به بالحروف والمواد هو أمرٌ بين بنفسه. وقوله: (وقد يجب أن تكون أمثال هذه الأسباب يؤتى بها على وجه الإغراق في التبيين، وهذا هو (بأن يأتي بالأوسط بعد أن تبعد بعداً كثيراً) ـ يريد أن أمثال هذه البيانات إنما يقصد بها الاغراق. ودلك أنه إذا تبينّ في الحائط أُنه ليس بحيوان، فهو أحرى أن يبينّ فيه أنه ليس بمتنفس، أي: فهو أَبعدُ من أن يكون متنفّساً من أن يبين فيه أنه ليس بمتنفس، من قِبَل أنه ليس بذي رئة. وذلك أن الذي ليس بحيوانٍ أَبْعَدُ من التنفس من الذي ليس بذي رئة من الحيوان. وحكايته عن أناخرسيس أن بلدان الصقالبة ليس فيها غناء، من قبل أنه ليس فيها كروم، وهو – كما قال – سبب بعيد أتى به على طريق الاستغراق. وإنما أراد به: إذا لم تكن عندهم كروم، لم يكن عندهم خمور؛ وإذا لم تكن عندهم خمور، لم يكن عندهم طرَب؛ وإذا لم يكن عندهم طرب، لم يستعملوا الغَناء في الأكثر. ولما ذكر أنواع براهين الوجود والفصول التي فيها، وبينّ براهين السبب، وهي الفصول التي يكون بينها علم واحد، ذكّر بذلك على جهة الختم فقال: (فهذا قدر الخلاف

بين القياس على (أن) الشيء وبين القياس على (لم) الشيء في علم واحد وفي أوساطها) ـ يريد: فهذا هو مقدار ما يخالف به البرهانُ الذي يعطى (أن) الشيء، أي وجوده فقط، وبين البرهان الذي يعطى (لم) الشيء أعنى الذي يعطى سببه. وقوله: (وفي أوساطها) ـ يريد: وهو الخلاف الذي يكون بينهما من قِبّل اختلاف الحدود الوَسَط فيها. وذلك أن الخلاف بين البرهانين في علم واحد إنما هو من قِبَل اختلافهما في أنفسهما، واختلافُهما في أنفسهما وفي طبيعتهما إنما من قِبّل اختلاف طبيعة الحدود الوسط فيها.

قال أرسطاطليس:

(وأما الخلاف الذي بينهما في علمين مختلفين فيكون على نحوٍ آخر غير النحو الأول، وهو أن يكون أحد العلمين تحت الآخر، بمنزلة علم المناظر تحت الهندسة، وعلم الحيل عند علم المجسّمات، وعلم تأليف اللحون عند علم العدد، والظاهرات عند علم النجوم. أما هذه العلوم فتكاد تكون متواطئة اسما بمنزلة علم النجوم التعاليمي. والذي تستعمله صناعة الملاحة، وبمنزلة علم اللحون التعاليمي عند الذي في الأوتار).

التفسير

برهان الوجود والسبب إما أن يخالف برهانَ الوجود فقط بالإضافة إلى شيء واحد، أو بالإضافة إلى مطلوبين. وكل واحدٍ من هذين إمّا أن يكون في صناعة واحدة، وإمّا في صناعتين. والذي يكون بالإضافة إلى مطالب كثيرة قد يكون على موضوع واحد، وقد يكون على موضوعات مختلفة. إذا كان على مطلوب واحد، فلا يخلو أن يتعاونا عليه، أو يكونا غير متعاونين، بل بيّنه كلَّ واحدٍ منهما بذاته. فأما الذي يكون منهما في صناعة واحدة، سواء كان على مطلوب واحد أو مطلوبين، فالخلاف بينهما هو الخلاف الذي تقدّم، وهو الخلاف

الذي تقتضيه طبيعة البرهانين، أعنى الخلاف الذي يكون من قِبَل الخلاف في طبيعة الحدّ الأوسط فيهما. وأما الذي منهما في صناعتين، فإن كان على مطلوبين، فهو الخلاف الذي يكون بينهما في الصناعة الواحدة، أعنى من قِبَل اختلاف الحد الأوسط. وأما إن كان على مطلوب واحد، وهو في صناعتين، فإنه يكون أيضاً على وجهين: أحدهما أن يُبينَ كل واحد منهما ذلك المطلوب بعينه على حياله، وذلك بجهتين مختلفتين، مثل أن يبينّ صاحبُ علم النجوم أن القمر كُرِىّ من قِبَل أن ضوْءِه يتزايّد بشكل هلالي، ويعطى صاحبُ العلم الطبيعي السببَ في كُرّيته من قِبَل أنه جِرْمٌ لا ثقيل ولا خفيف – والوجه الثاني أن تتعاون الصناعتان على مطلوب واحد فتّبين إحداهما وجوده، وتعطى الثانية للأخرى سبب الوجود. فهذا هو الذي قصد بيانه في هذا الفصل، إذ كانت سائر الأقسام قد بينت في الفصلِ الآخر، أعنى الفرق بين البرهان في العلم الواحد، سواء كان المطلوب متحداً، أو مفترقاً، أو في علمين إذا كان المطلوب مفترقاً، أو متحداً، على النحو الواحد الذي ذكرناه. وإنما سكت عن هذا أرسطو لأن فصل اختلافهما في العلم الواحد هو بعينه فصل اختلافهما إذا اختلف المطلب في العلمين أو اتحد المطلوب في العلمين، لا على جهة التعاون، بل على أن كل واحدٍ من البرهانين يكتفى بنفسه فيما يبينه من ذلك المطلوب. فقوله: (وأما الخلاف الذي بينهما في علمين مختلفين فيكون على نحو غير النحو الأول) ـ يريد: وأما الخلاف الذي بينهما في علمين مختلفين على جهة التعاون، أعنى أن يتعاونا على مطلوب واحد، فيبين أحدهما فيه وجوده، والآخر سببه – فهو بخلاف تعاونهما في علم واحد. وذلك أنهما إذا تعاونا على مطالب أكثر من واحد لشيء واحد، فيختلفان بأن الحد الأكبر في أحدهما يكون حدّاً أوسط في

الآخر، والأوسط أكبر. وكذلك يختلفان أيضاً إذا تعاونا في العلم الواحد في مطلوب واحد، بأن يعطى أحدهما سببَ الشيء البعيد، ويعطى الْأخرُ القريب، فيتم العلم بجميع أسباب ذلك الشيء. وأما إذا تعاونا في علمين على شيء واحد بأن يعطى أحدهما وجود الشيء في العلم الواحد، والآخرُ سببه، فإن اختلافهما يكون بأن يعطى أحدهما في ذلك الشيء المطلوب وجوده إمّا بدليل، وإما على أنه من المعروفات بأنفسها في تلك الصناعة، وإما من قِبَل التجربة، وذلك إمّا في آلاتٍ، وإما في غير آلات. ويعطى الآخر سببه على أنه نتيجة برهان في العلم الأعلى وفي الآخر حدّاً أوسط. وذلك إنما يتفق في العلوم التي موضوعاتها بعضُها صُورٌ لبعض، أي يتنزل موضوع العلم الأعلى من موضوع العلم الأسفل منزلة الصور العامّة من الصور الخاصة. وذلك يكون – كما قال – التي بعضها تحت بعض، وهي التي تختلف موضوعاً بالزيادة والنقصان، مثل علم المناظر مع علم الهندسة، فإن علم المناظر تحت علم الهندسة، إذْ كانت الهندسة تنظر في الخط من جهة النقصان، أي من جهة ما هو خط، وينظر علم المناظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة ما هو خط شعاعي. ولذلك كان صاحب المناظر يأخذ كثيراً من نتائج الهندسة، فيضعها حدوداً وسطى في براهين الأسباب عنده. وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كان العلم الأعلى بمنزلة الصورة للعلم الأسفل، صار ما تبينّ فيه وجوده سببا لما تبين وجوده في العلم الأسفل – ومن هذه – كما قال – علم تأليف اللحون مع علم العدد، أعنى أن علم اللحون هو داخل تحت علم العدد. وكذلك عِلْم. الحيّل تحت المجسمات، يعنى علم الأثقال: فإن علم الأثقال ينظر في الأجسام بما هي ثقيلة ومحركة له. وقوله: (والظاهرات عند علم النجوم) ـ يريد: بمنزلة أيضاً الصنائع التجريبية عند

الصنائع العلمية، أعنى التي تعطى أسباب ما صححته التجربة في تلك الصناعة التجريبية، بمنزلة معرفة الكواكب التي لا تغيب في وقت من الأوقات. فإن التجربة النجومية توقف على هذه الكواكب، أعنى الرصدية، وصناعة النجوم التعاليمية – أعنى النظرية – توقف على أسباب ظهورها أبداً، أعنى العلمية. وهذه، بالجملة، هي حال الصنائع التي تنقسم إلى عملٍ وعلم. ويشبه أن يكون في هذه قال: (أمّا هذه العلوم فتكاد تكون متواطئةً اسماؤها) ـ يريد أنه يُظن بها أنها علم واحد، بمنزلة صناعة الطب التجريبية، مع القياسية، وهي في الحقيقة علمان. وكذلك صناعة النجوم النظرية مع الرَّصْدية. وقوله: (في هذه بمنزلة علم النجوم التعاليمي، والذي تستعمله صناعة الملاحة، وبمنزلة علم اللحون التعاليمي عند الذي في الأوتار) ـ يريد: فيما أحسب، أن صناعة الملاحة هي التي تثبت بالتجربة أزمان طلوع كثير من الكواكب، لما يعرض في الجو من التغاير عن ذلك. وصناعة التعاليم النجومية تعطى أسباب ذلك، أعنى أسباب طلوعها في الأوقات المختلفة. فإذ قد تقرر من قوله هذا أن الصنائع التي تتعاون على بيان الشيء الواحد بعينه بأن تعطى إحداهما الوجود، وتعطى الأخرى السبب – صنفان: أحدهما الصنائع النظرية التي بعضها تحت بعض، والصنف الثاني الصنائع العلمية والعملية التي تنظر في شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية؛ فإن العملية تعطى العلمية المبادئ التي فيها تنظر العلمية. والعلمية تعطى العملية أسباب تلك المبادئ. وهذا هو الذي أراد بقوله: (بمنزلة علم اللحون التعاليمي عند الذي في الأوتار) – يعنى: العملي. وقد يوجد ها هنا نوع آخر من التعاليمي بين الصناعة السفلى والعليا، مثل التعاون الذي بين صناعة التعاليم والعلم الإلهي. وذلك أن الطبيعة

تعطى لصاحب العلم الإلهي أن ها هنا موجودات مفارقة للمواد، والتعاليمي يعطى عددها من قبل إعطاء الحركات. والإلهي ينظر في جواهرها وجميع ما يلحقها. وكذلك كثير من الأمور التي يقررها العلم الإلهي يحلها بما تبّين في العلم الطبيعي. ولكن هذا النوع من التعاون غير الذي قصده أرسطاطليس. وذلك أن المتأخر ها هنا هو الذي يعطى المتقدم الموضوع الذي ينظر فيه، وهناك المتقدم يعطى المتأخر السبب الذي يجرى من الشيء الذي ينظر فيه المتأخر مجرى الصورة.

قال أرسطاطليس:

(والعلم بـ (أن) الشيء هو قريب من الجزئي. فأما العلم بـ (لم) الشيء فهو لأصحاب التعاليم إذ كان هؤلاء هم الذين عندهم العلم بالأسباب. وكثيراً مالا يشعرون بأن الشيء موجود، كصورة الذين يبحثون عن الأمر الكلى، فإنهم كثيراً مالا يشعرون بالجزئيات لقلة بحثهم عنها. وهؤلاء هم الذين يأخذون صوراً معقولة ويجرّدونها من المادة. فإن أصحاب التعاليم إنما يأخذون الصور معقولة ويجرّدونها من المادة، وذلك أن المقادير، وإن كانت مع مادة، فإن التعاليمي ليس يستعملها في الموضوع لكن من حيث الصورة).

التفسير

لما بَين أن العلوم التي بعضها تحت بعض تتعاون في أن يعطى العلم الأسفل في الشيء معرفة وجوده، ويعطى العلم الأعلى فيه معرفةً سبب ذلك الوجود، وكانت العلوم السفلى قريبه من المواد، والامور إذا اخذت من حيث هي في المواد كانت قريبة من الجزئية – أخبر بذلك فقال: (والعلم بـ (أن) الشيء هو قريب من الجزئي) ـ يريد: وإنما كان العلم الأسفل هو الذي يعطى وجود الشيء، لأن العلم الأسفل قريبٌ من الجزئي ، والعلم بوجود الشيء قريب من

الجزئي ، وكان العلم الأعلى يعطى لَم هو الشيء، لأن العلم الأعلى هو أبعد من الجزئي، والعلم بـ (لم هو) بعيد من الجزئي، وذلك لكون العلم الأعلى بعيداً من المادة . وهذه هي علوم التعاليم. ولذلك قال: (فأما العلم بـ (لمَ هو) فهو لأصحاب التعاليم، إذ كان هؤلاء هم الذين عندهم العلم بالأسباب) ـ يريد أن الأسباب عند هؤلاء هي معروفة بالطبع لنا، بخلاف الأمر في العلم الطبيعي لكونه مادياً. وذلك أن المتقدمة في المعرفة في التعاليم هي المتقدمة في الوجود، والمتقدمة في المعرفة عندنا في العلم الطبيعي هي المتأخرة في الوجود. فهذا هو الذي أراد بقوله إن العلم بـ (لم الشيء) إنما هو للتعاليم، لا أن العلم الطبيعي ليس يعطى (لم الشيء) أصلا والسبب في ذلك أن التعاليم هي أشدّ كلية لكونها بريئة عن المادة. وكلما كان الشيء أشدَّ كلية فهو أعرف عندنا. وقوله: (وكثيراً مالا يشعرون بأن الشيء موجود كصورة الذين يبحثون عن الأمر الكلى، فإنهم كثيراً مالا يشعرون بالجزئيات لِقلة بحثهم عنها) ـ يريد: ولكن نظر التعاليم في الأمور الكلية البعيدة من الهيولي كثيراً ما يعلمون الأسباب ولا يشعرون بوجود الشيء في الأسباب، إذ كان الوجود إنما هو للأمور الجزئيات المحسوسة، أعنى الموجودة في الهيولي، مثل أنهم يعلمون حدّ (الوحدة) فإذا سئلوا عن وجودها ربما عرض لهم فيها شك. وكذلك ما يقولونه في حد (الدوائر) وحدود (الخطوط) وحدود (السطوح)، أعنى أنهم لا يقدرون أن يثبتوا أن هذه أمورٌ موجودة وذلك أن النظر التعاليمي ليس في طباعه أن يُشّعر وجودها. وهو الذي أراد، فيما أحسب بقوله: (وكثيراً مالا يشعرون بأن الشيء موجود كصورة الذين يبحثون عن الأمر الكلى، فإنهم كثيراً مالا يشعرون بالجزئيات) ـ يريد وكثيرا مالا يشعر أصحاب التعاليم بوجود الأشياء التي في صناعتهم، أعنى التي يجدونها ويوفّون اسبابها،

لأنها ليس من شأن صناعتهم أن تعرف وجود تلك الأشياء وتوقف عليها ، بل إنما توقف عليها صناعة أخرى وثامسطيوس يقول إن هذا الذي قاله هو مثل ما عَرَض له أن يعلم من التعاليم السبب في ملائمة النغمة التي بالضعف، ولا يدركها إذا كان لم يُرْتَض بالموسيقى العملية، وهي التي توقف على وجود النغم. ويشبه أن يكون من لم يَقِفْ، في أمثال هذه الأشياء، على الوجود، لم يقف على السبب إلاّ من جهة ما الوجود عنده في ذلك الشيء مستند إلى الشّهرة، لا إلى اليقين. فيكون معنى قوله: (لقلّة بحثهم عنه) – أي لتوانيهم عن البحث عنه في العلم الذي يبحث عنه – على هذا التأويل. وهذا هو نقصّ من قِبّل الناظر، لا من قِبَل طبيعة الأمر المنظور فيه. ويشبه أن يكون من هذا النوع – على هذا التأويل الأول – علم المهندس من كتاب اقليدس كيف يعمل مثلثاً متساوي الاضلاع، وهو مع هذا لا يدرى كيف يصنعه جزئياً أي من خشب أو نحاس، أو غير ذلك. ولما ذكر أصحاب التعاليم رَسمهم فقال: (وهؤلاء هم الذين يأخذون صوراً معقولة ويجرّدونها من المادّة، فإن التعاليمي ليس يستعملها في موضوع، أي ليس ينظر في الصورة من حيث هي في موضوع، فهو لا يشعر بوجودها، إذ كان وجودها إنما هو في موضوع. وهذا الذي قاله من أمر التعاليم ظاهر جداً.

قال أرسطاطليس:

(وقد يوجد علم آخر حاله عند علم المناظر كحال علم المناظر عند الهندسة، بمنزلة قوس قُزّح الحادثْ في السحاب: أمّا أنه موجود، فينظر فيه الطبيعي. وأمّا لم هو - فالنظر في ذلك إلى صاحب علم المناظر: إما على الاطلاق، وإمّا للذي هو في التعاليم. وكثيرٌ من العلوم التي ليس بعضها مرتبا تحت بعض صورتها هذه الصورة، بمنزلة حال الطب عند علم الهندسة، وذلك

أن الجرح المستدير: أما أن بُرْءه عسير ـ فعلمه إلى الطبيب؛ وأمّا لِم ذلك ـ فإلى المهندس).

<u>التفسير</u>

لما ذكر العلوم. التي تتعاون على معرفة الشيء فيُعْطى أحُدها فيه وجودّه، والثاني سببّه، وأن الذي يعطى السبب منه هو العلم الكلى الأعلى، والذي يعطى الوجود هو العلم الجزئي الذي تحته، وكانت هذه قد تنتهي في هذا المعنى إلى ثلاث مراتب – أخذ يذكر ذلك فقال. (وقد يوجد علم آخر حاله عند علم المناظر كحال علم المناظر عند علم الهندسة) ـ يريد أن هذه العلوم قد يوجد لها في هذا المعنى ثلاث مراتب، مثل علم الهندسة فإنه يعطى أسباب كثير من الأشياء التي يعطى وجودها صاحب العلم الطبيعي. مثال ذلك: قوس قزح: فإن صاحب العلم الطبيعي يعطى شكله وعدد ألوانه الموجودة فيه وترتيبها. وصاحب علم المناظر يعطى أسباب ذلك، وبخاصة الأسباب القريبة. وقوله: (إمّا على الإطلاق، وإما لما كان فيها في التعاليم) – وإنما قال ذلك لأنه قد يمكن أن يكونُ من أسباب القوس ما ينظر فيه صاحب العلم الطبيعي، وهي الأسباب التي ليست تعاليمية، مثل الوقوف على العلة التي من أجلها يظهر فيه اللون الأصفر بين الأشقر والأخضر. وذلك بَينٌ لمن نظر في العلم الطبيعي. ولما ذكر أن العلوم التي تتعاون على معرفة وجود الشيء وسببه هي العلوم المرتبة بعضها تحت بعض، أخبر أنه قد يوجد من العلوم ما هذا شأنه من غير أن يكون بعضها داخلاً تحت بعض، بمنزلة علم الطب عند علم الهندسة. فإن الطبيب بين أن الجرح المستدير أعسر برءاً، والمهندس يعطى سببه وهو عَدَمُه الزوايا التي يسهل من قِبلّها الالتحام، أو عظم الجسم الذي ينبت فيه، لأنه قد

بينّ المهندسون أن الجسم المستدير يَسع أكبر من الجسم غير المستدير اللذين يتساوى محيطهما.

(14)
تفوّق الشكل الأول

قال أرسطاطليس:

(وأولى الأشكال بأن يُعَلم لها الشيء وأحقُها هو الشكل الأول. أمّا أولا فمن قِبَل أن العلوم التعاليمية إنما تبرُهن على مطالبها بهذا الشكل، بمنزلة علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر. ويكاد جميعُ العلوم التي يُعْلَم بها (لمَ الشيء) أن يكون استعمالها إنما هو هذا الشكل. وأيضاً فإن العلم بـ (لم الشيء) إنما يكون بالشكل الأول ـ ومن قبل ذلك صار أول الأشكال وأحقّها بالعِلم ـ لأن العلم بـ (لم الشيء) هو العلم المحقق. وأيضاً فإن الحدود إنما تُصَيَّد بهذا الشكل وحده فقط، من قِبَل أن الشكل الثاني لا يقاس فيه على الايجاب، والحدود تكون على طريق الإيجاب. ولا الشكل الثالث، من قِبَل أنه ولو كان يقاس فيه على الإيجاب، إلا أنه لا يكون فيه قياس على طريق الكلية. والحدود فهي على طريق الكلية، إذ كان: الحيوان، وذو الرِّجلين إنما هما على كل الإنسان، لا على بعضه. وأيضاً فإن هذا الشكل هو غير محتاج إلى الشكلين الآخرين. وإما الشكلان الآخران فهما بحاجةٍ ـ في أن تتعلقا بمقدمات غير ذوات أوساط ـ إلى الشكل الأول. فبينّ من ذلك أن الشكل الأول أحقُّ الأشكال في أن يُعْلم به الشيء على طريق البرهان).

التفسير

لما بَين شروط المقدمات البرهانية وأنواعها، وكذلك شروط المطالب، وبين أنواع البراهين، وبالجملة لما تكلم في مبادئ البراهين وما يعرض لها في ذاتها ومقايسة بعضها الى بعض – أخذ يتكلم في شكل البرهان الأخصّ به، فأخبر أنه الشكل الأول، وبَينَّ ذلك واستند عليه بخمس شهادات: إحداهما: أن أكثر براهين التعاليم إنما تكون بالشكل الأول. وإذا كانت التعاليم هي أحقُّ العلوم

بالبرهان، فالشكل الذي هو فيها أكثر هو أحقّ الأشكال بالبرهان. هذا هو الذي أراد بقوله: (أما أولا فمن قبل أن العلوم التعاليمية إنما تبرهن على مطالبها بهذا الشكل). وقوله: وتكاد جميع العلوم التي تستعمل البراهين المطلقة أو براهين الأسباب- وهي العلوم الأحق بالبرهان، إذ كان هذا النوع من البرهان هو أشرف أنواعه – إنما تستعمل هذا الشكل. وإنما أراد أن يبينّ بذلك السببَ الذي من قِبلَه كانت علوم التعاليم أحقٌ بالبرهان، أعنى من قِبَل أن أكثر براهينها هي مطلقة، أي براهين أسباب ووجود. ثم ذكر الشهادة الثانية فقال: (وأيضاً فإن العلم بالشيء إنما يكون بالشكل الأول، من قِبَل ذلك صار أَوْلى الأشكال وأحقّها بالعلم، لأن العلم بـ (لم الشيء) هو العلم المحقق) ـ يريد: وأيضاً فإن البراهين التي تعطى أسباب الشيء ووجوده معاً إنما تكونت بالشكل الأوّل. وإذا كان العلم بسبب الشيء هو العلم الأتمّ، فالشكل الذي يعنى بهذا العلم هو أحقُ الأشكال. وإنما صار هذا النوع من البراهين يأتلف في الشكل الأول، من قَبّل أن نتائج هذه هي موجبات كلية، وليس يُنْتج موجَبةً كلية ما عدا الشكل الأول، على ما تبينَ في كتاب (القياس). ثم أتى بدليل آخر فقال (وأيضاً فإن الحدود إنما تتصيّر بهذا الشكل وحده) – يعنى أنه إنما تستنبط بهذا الشكل وحده. والبراهين المطلقة هي حدود بالقوة. ثم أتى بالسبب في كون الحدود لا تستنبط في الشكل الثاني، فقال: مِنْ قبل أن الشكل الثاني لا تنتج فيه موجبة، والحدود هي موجبات. ولما ذكر السبب في كون الحدود لا تُنتج في الشكل الثاني، ذكر السبب في كونها أيضاً لا تنتج في الشكل الثالث فقال: (ولا الشكل الثالث أيضاً، مِنْ قِبَل أنه وإن كان ينتج فيه موجبات، فليس تكون فيه نتائج كلية، وإنما تكون جزئية. والحدود هي موجبات كلية، إذ كانت تحمّل على المحدود. مثال ذلك: إن حملنا على الإنسان

أنه حيوان ذو رِجْلين مشّاء الذي هو حُده، هو محمول على كل إنسان. ثم ذكر دليلا آخر فقال: (وأيضاً فإن هذا الشكل غير محتاج إلى الشكلين الآخرين، وأما الشكلان الآخران فهما بحاجةٍ – في أن تتعلقا بمقدمات غير ذوات أوساط – إلى الشكل الأول) ـ يريد: وأيضاً فإن هذا الشكل يكتفى بنفسه في تبيين المطالب التي تبين بأكثر من قياس واحدٍ حتى تنتهى إلى مقاييس مركبة من مقدمات غير ذوات حدود وسُطُ، أي أوائل يمكن أن تكون مقاييس جميع أمثال هذه المطالب تجرى بمقاييس في الشكل الثاني، فإنه ليس يمكن أن يكون جميع المقاييس التي يبين بها المطلوب البعيد في هذا الشكل حتى ينتهي الأفراد إلى أشكال هي مؤلفة من مقدمات أوائل . وذلك أن القياس الذي في الشكل الثاني التي تكون مقدمتاه نتيجتين لقياسين آخرين ليس يمكن أن تكون تلك المقدمات نتيجتين لقياس في الشكل الثاني، من قِبَل ان الشكل الثاني لا بد في مقدماته من موجبة كلية. والموجبة الكلية إنما ينتجها الشكل الأول. وكذلك الشكل الثالث مقدمتاه كلتاهما منتجتان لقياسين آخرين، هو محتاج إلى شكل آخر، إذ كان لا بد فيه من مقدمة كلية. فإن كانت موجبة فهي تحتاج ضرورة إلى الشك الأول. وإن كانت سالبة فهي تحتاج إلى الشكل الأول أو الثاني. وقد تبين أن الثاني يحتاج، إذا كانت مقدمتاه غير أوّليتين، إلى الأول. فإذن الشكلان – كما قال – مفتقران، في تبيين المطالب التي تتبين بأكثر من قياس واحد، إلى الشكل الأول، والشكل الأول في ذلك مكتف [٧٧ ب] بنفسه. فقوله: على هذا فهي محتاجة لمقدمات غير ذوات أوساط إلى الشكل الأول، أي أن الشكلين الآخرين محتاجان، متى تحلّلا إلى مقدمات غير ذوات أوساط، إلى الشكل الأول.

(15)

القضايا السالبة المباشرة

قال أرسطاطليس:

(وكما أنه قد يمكن أن تكون (أ) موجودة لـ (ب) بغير وصلة، كذلك يمكن ألا تكون موجودة لها. ومعنى القول بأن الشيء يكون موجوداً، أو غير موجود له بغير وصلة ـ هو الا يكون بين الحديّن وسط. فعلى هذا تكون الموجبة والسالبة غير ذوات أوساط).

التفسير

لما أخبر أن من شروط مقدمات البراهين البسائط أن تكون غير ذوات أوساط، أي معروفة وعللا ـ يريد: وذلك أن من الأشياء المحمولة ما هو غير ذي وسط في نفسه ولا ذو وسط في المعرفة، وهذه هي مقدمات البراهين المطلقة؛ ومنها ما هي في المعرفة فقط، أعنى غير ذوات أوساط وهي الدلائل – فلما كان أحد شروط مقدمات البرهان أن تكون غير ذوات أوساط، وكان قد بيّنه في المقدمات الموجبة، أراد أن يبين ذلك في السالبة. فغرضه إذن في هذا أن يبينّ أنه كما قد توجد موجبات أوّل، كذلك قد توجد سوالب أُوَلٍ، أي من قبل المعرفة والوجود فقوله: (ومعنى قولنا إن الشيء يحمل على الشيء أوّلا، أو يُسْلب عنه أوّلاً، أي من غير شيء يصل المحمول بالموضوع، هو أن لا يكون بين الحدين، أعنى المحمول والموضوع، وسط من قِبله أوجب المحمول للموضوع، أو سُلِب عنه. ولما حَدّ الحمل الأول بهذا الحدّ، وكان يظهر أنه يشمل الحمل الموجب والسالب – قال: (فعلى هذا تكون الموجبة والسالبة غير

ذوات اوساط) – في ان يوجد منه ما هو أول، وما هو غير أول. وينبغي أن يفهم ها هنا من معنى الوسط: الذي في المعرفة والوجود معاً.

قال أرسطاطليس:

(فأمًا متى كانت (أ) أو (ب) في كل الشيء أو كلاهما فغير ممكن أن تكون (أ) موجودة لـ (ب) أولاً. فلتكن (أ في كل جـ)، وتكون مع هذا (ب ليست في كل ج)، فإنه ممكن أن تكون (أ) في كُل الشيء، و (ب) ليست في كله، فيكون من ذلك قياس ينتج أن (أ) ولا على شيء من (ب). وذلك أنه إذا كانت (ج) على كل (أ،) وهي ولا على شيء من (ب)، أنتج من ذلك أن (أ) ولا على شيء من (ب)).

التفسير

لما أخبر أنّ الإيجاب يكون بغير وسط، وأن السلب يكون كذلك، أخذ يبينّ ذلك المثال فقال: (فأما متى كانت أ أو ب في كل الشيء أو كلاهما – فغير ممكن أن تكون أ موجودة لـ ب أولاً) – يريد أنه متى كان شيئان أحدهما داخلا تحت شيء ما، والآخر غير داخل تحته، فإنه ليس يمكن أن يكون سلب أحدهما على الثاني سلباً اولا. وكذلك متى كان شيئان كلاهما موجودان في شيء واحد، فليس يمكن ان يكون وجود أحدهما للثاني وجوداً أوليّا، فكأنه قال: إذا كانت أ أو ب أي أحدهما داخلاً تحت شيء واحد والآخر مسلوب عن ذلك الشيء فليس يمكن ان يكون سلب احدهما على الثاني سلباً أوليا وكذلك متى كان كلاهما في شيء واحد فليس يمكن وجود احدهما للثاني وجوداً أولياً. هكذا ينبغي أن نفهم على أن في الكلام تقديماً وتأخيراً وحذفا. وإلاّ فقد يعرض في ذلك شك وهو: كيف قال: فغير ممكن أن تكون أ موجودة لـ ب أولاً، ثم أخذ يبين أن أ ليست مسلوبة عن ب إذا وجدت بالصفة المتقدمة سلباً أولياً فقال: فلتكن أ في

كل جـ، ولتكون مع هذا ليست في كل جـ. وينبغي أن يفهم من قوله: (أ أو ب في كُلّى الشيء) – أي يكون ذلك الشيء محيطاً بأحدهما، لا وجود الشيء في موضوع. فإنه متى فُهم هذا، وجب أن يكون السلب جزئياً في الشكل الثالث. وكذلك ينبغي أن يفهم من قوله: (أو كلاهما) أن يكون أحدهما فيه كالجزء في الكل، والآخر كالعَرَض في الموضوع أو معنى (على). فإنه أيضاً متى لم يفهم على هذا، أي القول من موجبتين في الشكل الثاني. وأما متى فهمنا من (في) ما يفهم من (على) فإن التأليف يكون في الشكل الثالث. وقوله: (فإنه ممكن أن تكون أ في كل شيء، و ب ليست في كله ـ يريد على هذا التأويل: (فإنه ممكن أن يكون شيئان أحدهما مسلوبٌ عن الثاني، ويكون أحدهما جزءاً من شيء ما، وذلك الآخر مسلوباً عن ذلك الشيء الذي هو جزء منه. وإذا كان الأمر هكذا، لم يكن سلب مثل هذا إلا بوساطة. ولذلك قال: (فيكون من ذلك قياس ينتج أن أ ولا على شيء من ب) ولما ذكر كون الفساد وجب وقوعه من الأشياء التي مادّتها مثل هذه المادة، كذلك نوع تأليفه فقال: (وذلك أنه إذا كانت جـ على كل أ، وهي ولا على شيء من ب، أنتج من ذلك أن أولا على شيء من ب. وهذا التأليف إنما يكون في الشكل الثاني. وذلك أنه أخذ الحدّ الأوسط الذي هو جـ محمولاً على كل واحدٍ من الطرفين اللذين أخذ بدلهما أو ب.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً إن كان الباقي في كل الشيء بمنزلة الدال، فإنه ينتج أن أ ولا على شي من ب. وعلى هذا المثال تكون السالبة ذات وسط بين، وإن كانت كلتاهما في كل الشيء).

<u>**التفسير**</u>

لما أخذ ثلاثة حدود – بدل الواحد: أ، وبدل الآخر: ب، ووضع أن أ ليس يمكن أن تكون مسلوبة عن ب سلباً أوّلا متى كان أ موجوداً لشيء ما، وب غير موجود له؛ وبينّ ذلك بأن وضع أ هي المحمولة، وب يسلب. ثم أخبر أن مثل هذا يلزم إن وضعت ب هي الموجبة، و أ المسلوبة. إلا أنه إذا وضع أن أ هي الطرف الأكبر، وهي المسلوبة، فلا يكون هذا التأليف ضرورة إلّا في الضرب الأول من الشكل الثاني، والآخر في الضرب الثاني منه. وقوله: (وإن كانت كلتاهما في كل الشيء) يريد: وكذلك إن كان الحدّان يوجدان في شيء واحد لم يكن إيجاب أحدهما للثاني ايجاباً أوليًا.

قال أرسطاطليس:

(فأما أن ب يمكن ألا توجد في كل ما توجد فيه أ، و أ يمكن إلا توجد في كل ما توجد فيه ب، فإن ذلك يظهر من الأشياء اللازمة لنظامٍ واحد، والتي لا يتغير نظامها. فإنه إن كان ولا الذي في نظام أ، ب، جـ تحمل على شيء من التي في نظام د ه ز، وكانت أ على كل ط التي من نظامها ـ فظاهرٌ أن د ولا على شيء من ط. وإلّا فقد تبدّل نظامها. وعلى هذا المثال كون ب في كل شيء).

التفسير

لما وضع أن هاهنا أشياء يسلب بعضها عن بعض من قِبَل طبيعة أخرى محيطة بأحدهما أو بكليهما، يريد أن يعرّف أن ها هنا طبائعا ما بهذه الصفة. فقوله: (فأما أن ب ممكن ألا توجد في كل ما توجد فيه أ، وأ يمكن ألا توجد في كل ما توجد فيه ب) ـ يريد: فأمّا أنه يمكن ألا توجد ب في الطبيعة التي توجد فيها أ، أي في الكلى المحيط بها ويكون ذلك هو السبب في ألا توجد أ في ب، فإنه أمرٌ يظهر من الأشياء اللازمة لنظام واحد والتي لا تتغير– أي فإن ذلك يظهر وجوده في الطبائع المتباينة اللازمة لنظام واحد، أعنى الضرورة التي لا

يتغير بعضها إلى بعض. فإنه متى فرضنا أشياء يُحْمَل بعضها على بعضٍ حملاً طبيعياً، وهي موجودة أيضاً في طبيعة أخرى مباينة لتلك الطبيعة، فإنه ليس يحمل من الأمور الموضوعة في إحدى الطبيعتين على شيء من الأمور الأخر التي في تلك الطبيعة الأخرى حمل سلبٍ إلّا من جهة سلب الكلي المحيط بذلك الموضوع عن ذلك الشيء. مثال ذلك انه إذا كان ا و ب و جـ في طبيعة واحدة؛ د وهـ وز في طبيعة أخرى، ولا يحمل شيء من التي في طبيعة أ و ب و جـ على شيء من التي في طبيعة د هـ ز، فظاهرٌ أن أ إذا كانت موجودة في كل ما في تلك الطبيعة، أي يكون موضوعاً له، وذلك الشيء الكليّ محمولٌ عليها. كأنك قلت: ما عليه ط أن د مثلاً من تلك الطبيعة الأخرى يكون مسلوباً عنها ط، فتكون د مسلوبة عن أ، من قِبَل سلب ط عنها. وهذا هو الذي دلّ عليه بقوله: (فإنه إن كان ولا التي في نظام أب جـ يحمل على شيء من التي في نظام دهـ ز – أي تكون الطبيعتان متباينتين) – ثم قال: (وكانت أ على كل ط التي من نظامها) ـ يريد: وكانت أ محمولة بإيجاب على شيء، في طبيعتها أو هو محمولٌ عليها، مثل أن تكون محمولة على ط. ثم قال: (ان د و لا على شيء من ط) – يريد أن الذي من الطبيعة الأخرى، كأنك قلت: د، يجب أن يكون مسلوباً عن ط. فسلب د عن أ إمّا في الشكل الأول، وإما في الشكل الثاني، وذلك بتوسط ط. وقوله: (وإلاّ فقد تبدّل نظامها) ـ يريد أنه لم يعرض أن تكون د مسلوبة عن ط، فقد تبدل نظام تلك الطبيعتين وانقلبت إحداهما إلى الأخرى، وقد كُنّا قُلّنا إنها غير منقلبة – هذا خُلْفُ لا يمكن. وقوله: (وعلى هذا المثال كون ب في كل الشيء) ـ يريد: وعلى هذا المثال الذي قلناه في أ إذا

كانت داخلة تحت كلّيّ ما مسلوب عن ب، أنها تكون مسلوبة عن ب، بتوسط ذلك الكلى، يلزم في ب متى وضعناها داخلة تحت طبيعة ما.

قال أرسطاطليس:

(فأما إذا لم يكن الحدان موجودين للشيء ولا واحد منهما، كأن أ تكون غير موجودة لشيء من ب بغير وصلة. فأما إن كان بينهما وسطّ، فقد يلزم أن يكون أحدهما في كله، فيكون على ذلك قياس إما في الشكل الأول، وإمّا في الثاني. فإن كان في الشكل الأول، فإن ب تكون في كل شيء وتكون المقدمة الصغرى موجبة. وأما أن كان في الشكل الثاني فأيُّهما كانت السالبة فهو ممكنّ أن يكون عن ذلك قياس. فأما إن: كانتا سالبتين، فلا يكون قياس) فمن البينّ أنه ممكن ألا يوجد شي ما بشيء آخر. فأمّا متى يمكن ذلك، فقد أخبر به).

التفسير

لما عرّف متى لا يكون السلب أوّلياً – وذلك إذا كان الشيء يُسْلَب عن الشيء من قِبَل طبيعة أخرى محيطةٍ بأحد الشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر – شرع يعرّف متى يكون السلب أوّلياً، وهو متى عَدِم هذه الحال فقال: (فأما إذا لم يكن الحدان موجودين للشيء ولا واحد منهما ، فإن أ تكون غير موجودة لشيء من جـ بغير وصلة) – يعني بالحدين: الشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر، وهو الذي أخِذ هاهنا بدل أحدهما علامة: وبدل الآخر علامة : ب. وقوله : (موجودين للشيء) – يعنى أنه متى لم يكن ولا واحد من الحدين المسلوب أحدهما عن الآخر موجودين لشيء ما، فإن سلب أحدهما عن الآخر يكون بغير وسط . وقوله: (فإن كان الشكل الأول..) إلى آخر قوله: هو بينّ بما تبينّ في كتاب (القياس). وكلامه في ذلك مفهوم بنفسه. وقد شك ابن سينا على الذي قاله في هذا الموضع، وهو أن يوجد شيئان يُسْلَب أحدهما عن الآخر، من

غير أن يكون هنالك وسط أصلا. فإنه زعم أنه ما من شيء يُسْلَب عن شيء إلّا ويمكن أن يُسْلّب عنه من قبَل حدّه، أو من قبل لاحقٍ من لواحقه، إذ كان لا يخلو من لاحق. وهذا الشك هينُ الحل. وذلك أنه لما كان المحمول الأوّل بإيجاب هو الذي لا يحمل على الشيء من قِبَل طبيعة أخرى هي السبب في حمله عليه، وجب ضرورة أن يكون المحمول الأول السالب هو الذي لا يسلب عن الشيء من قِبّل طبيعةٍ أخرى هي السبب في ذلك السلب. وحّد الشيء ليس هو طبيعة أخرى غير الشيء. وأمّا أعراضه فإن نُسِب إليه من قِبَلها شيء منها فبالعرض، أعنى الذي يوجد السلب له من قبل جوهره. ولذلك ينبغي أن يفهم ها هنا من الحدود الوُسُط التي توجد في السلب غير الأول، التي هي حدود وُسُط بالطبع، والمعرفة التي هي حدودٌ وُسُطٍ بحسب المعرفة.

(16)

الغلط والجهل الناتجان عن مقدمات مباشرة

قال أرسطاطليس:

(والجهل الذي لا على جهة السلب، لكن كالحال والصورة، فإنه اختداع يكون بطريق القياس. وهذا فقد يعرض في الأشياء، التي وجودها ولا وجودها بغير وسط، على ضربين: أحدهما هو أن يتوهم الانسان وجوده ولا وجوده توهماً مجرداً. والآخر أن يكون توهمه ذلك بطريق القياس. فأما التوهم البسيط فإن الانخداع فيه يكون بسيطاً. وأمّا الانخداع الذي يكون بقياس فإن تفننه كثير، بمنزلة ما تكون أ غير موجودة لشيء من ب بغير وسط، فبينْ إنسانٌ أن أ موجودة لـ ب بطريق القياس، بوسط هو جـ، فإنه يحصل جاهلا بذلك السلب بطريق القياس).

التفسير

لما بَينَّ الايجاب الأول والسلب الأول، وكان قد يعرض فيما كان موجباً أو سالباً الغلطُ من قبل القياس، وذلك فيما كان منها معروف الايجاب بنفسه أو السلب، أو كان ذلك معروفاً فيهما بقياس – أراد أن يعرّف ضروب المقاييس العارضة في ذلك. وابتدأ أولاً بتعريف ما يسمّى الجهل، فقال: (والجهل الذي لا على جهة السلب، لكن كالحال والصورة، فإنه اختداع يكون بطريق القياس) ـ يريد: ولما كان الجهل صنفين: الجهل الذي يكون على طريق العدم، وهو ألا يكون عنده في المطلوب اعتقادٌ أصلا، والجهل الذي على طريق الملكة

والصورة، وهو أن يكون عنده في المطلوب اعتقادٌ خطأ. فبين أن الجهل الذي لا يكون على طريق السلب – أعنى الجهل الذي هو عدم المعرفة، بل على طريق الملكة والصورة، أعنى الذي هو اعتقاد خطأ – ان الخدعة والغلط الذي يعرض في هذا الجهل إنما يعرض من قِبِل قياس ما أو شبهة، وذلك في الأشياء التي ليست معروفة بنفسها. ولما كان هذا النوع من الغلط قد يعرض في الأشياء البيّنة بأنفسها، أعنى أن يعتقد فيما هو معروف أنه موجود: أنه غير موجود، وبالعكس، أعني أن يعتقد فيما ليس بموجود: أنه موجود. وقد يُعْرض في الأشياء المعروفة بوسط، أي بقياس، وكان يعرض في المعرفة على نوعين: بقياس، وبغير قياس – قال: وهذا يعرض في الأشياء التي وجودها ولا وجودها بغير وسط) – يعنى أن الغلط العارض في الأشياء البيّنة بأنفسها على ضربين: احدهما أن يتوهم الإنسان في شيء إيجابه أو سلبه توهّماً من غير قياس، والآخر بقياس. وإذا كان هذا هكذا، فإما أن يكون قوله في الغلط الذي على طريق الملكة في أول القول إنه اختداع يكون بقياس: قولاً ظاهره كلى والمراد به جزئي، وعوّل في ذلك على ما قاله بعدُ إن هذا الغلط: منه بسيط، وهو الذي يكون بغير قياس، ومنه غير بسيط وهو الذي يكون بقياس. وإما أن يكون قوله الأول في الغلط الذي يعرض في الأشياء التي ليست معروفة بنفسها، وذلك أنه يظن أن هذه لا يَعْرض فيها غلط إلّا من قبل القياس. وقوله: (فأمَّا التوهم البسيط فإن الانخداع فيه يكون بسيطا) – يعنى بالتوهم البسيط: الذي لا يكون عن قياس. وإنما سمّاه بسيطاً لأنه ليس يكون نتيجةً، والنتيجة كأنها مركبة من المقدمات. وقوله: (وأمّا الانخداع الذي يكون بقياس فإنّ تفنَّنه كثير) ـ يريد أن الغلط الذي يعرض عن قياس فهو يعرض على وجوه شتى؛ وهو يروم إحصاء

هذه الوجوه. ولما ذكر أن الغلط الذي يكون عن قياس يتفنَّن، شرع في تمثيل ذلك بالحروف فقال: (بمنزلة ما تكون أ غير موجودة لشيء من ب بغير وسط، فين إنسان أن أ موجودة لـ ب بطريق القياس بوسط هوج، فإنه يحصل جاهلا بذلك السلب بطريق القياس) ـ يريد: مثال أن يعرض ما عليه علامة أ مثلا أن تكون مسلوبة في الوجود عمّا عليه علامة ب، فيعرض لإنسانٍ أن يظن أن أ موجودة لـ ب من قِبَل وسطٍ ظنّه جامعاً بينهما؛ فإنه يكون جاهلا بهذا السلب بقياس فاسد.

قال أرسطاطليس:

(فأمّا مقدمتا القياس فيمكن أن تكونا كاذبتين. ويمكن أن تكون إحداهما فقط، بمنزلة غير موجودة لشيء من ب، و جـ غير موجودة لشيء من ب، فيقلبان جميعاً ويؤخذان بالعكس، فإنهما جميعاً على هذا الوجه يكونان كاذبين. فإنه يمكن أن تكون صورة ج عند أ، وعند ب هذه الصورة وهي: ألا تكون موجودة في أ، ولا تكون على ب بالكلية، فإن ب غير ممكن أن تكون موجودة في شيء ألبتة من قبل أن أقد فرضت غير موجودة لشيء منها أوّلاً. وأما أ فليس من الاضطرار أن تكون موجودة لجميع الأمور. فقد بان كيف تكون المقدمتان كاذبتين).

التفسير

لمّا بينّ أنه يمكن أن يعرض الغلط عن قياس، فيعتقد فيما هو مسلوبٌ عن شيء ما أنه موجود له، وبالعكس، أخبر أن ذلك يعرض بجهتين: إحداهما أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، والجهة الثانية أن تكون الواحدة منهما هي الكاذبة وهي قوله: (فأما مقدمتا القياس فيمكن أن تكونا كاذبتين، ويمكن أن تكون إحداهما). ثم أخذ) يمثل كيف يعرض أن تكونا) كاذبتين. وقد كان اَخذ–

كما قلنا – بدل الطرف الأكبر: أ، وبدل الطرف الأصغر: ب، ومكان الحد الأوسط: جـ، فقال: بمنزلة أ غير موجودة لشيء من جـ، و جـ غير موجودة لشيء من ب، فيُقْلَبان جميعاً) ـ يريد: وذلك يعرض إذا كانت أ مسلوبة عن ب سلباً أولياً، وكانت أيضاً مسلوبة عن شيء ما آخر. كأنك قلت: ما عليه علامة جـ، وكان ذلك الشيء الآخر مسلوباً عن ب. فَغلط فيهما غالط فقلبهما جميعاً، أي صير السالبتين موجبتين، أعنى أنه اعتقد أن أ محمولة على كل جـ، وأن جـ محمولة على كل ب، فإنه يجب أن يعتقد عن هاتين المقدمتين أن أ موجودة لكل ب، وهو ضد الحق. ويكون كذب هذا نتيجة لكون المقدمتين كلتيهما كاذبتين.

وقوله: (فإنه يمكن أن تكون صورة ج عند أ، وعند ب هذه الصورة وهي ألا تكون موجودة في أ ولا تكون على ب بالكلية): وإنما كان هذا النحو من الغلط ممكناً، لأنه يمكن أن يكون شيء، وهو الذي عليه علامة ج مثلاً الذي اعتقد فيه أنه حد أوسط حاله عند أ وعند ب اللذين هما الطرفان حاله هذه الحال، أعنى ألا يكون موجوداً في أ الذي هو الطرف الأكبر، ولا يكون محمولاً على ب الذي هو الطرف الأصغر بالكلية، أي لا تكون ح كليّاً لـ ب لِمَا فُرِض من أن أ مسلوبة من ب سلباً أولّياً. فلو كانت ج كلياً ل جـ– لما كان ذلك السلب أولّياً.

وقوله: (فإن ب غير ممكن أن تكون موجودة في شيء ألبتة من قبل أن أقد فرضت غير موجودة لشيء منها أوّلاً) ـ يريد: وإنما وجب، متى أخذ شيء ما غيرهما، أن يكون مسلوباً عنهما جميعاً، أو عن أحدهما، من قِبَل أنه غير ممكن أن تكون ب في شيء ألبته مما توجد فيه أ. فإنه لو كان ذلك كذلك، لكانت أ في شيء من ب، وقد وُضِعَتْ ولا في شيء منها – هذا خُلْفٌ لا يمكن. وقوله: (وأما أ فليس باضطرار أن تكون موجودة لجميع الأمور) التي تُسْلَب عنها ب لم

يمتنع أن يوجد شيء مسلوبٌ عنهما جميعاً. فإذا أخذ على القلب، أعنى على الإيجاب عليهما، أنتج ايجاب أ على كل ب. وإنما أراد بذلك ليبين أنه ليس واجباً أن تكون إحدى المقدمتين هي الكاذبة، ولذلك قال: (فقد بان كيف تكون المقدمتان كاذبتين) – أي: فقد بان من قِبلَ طبيعة الموجودات، كيف يمكن ذلك.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً يمكن أن تكون إحدى مقدمتي القياس صادقة، سوى أنه ليس أيّ المقدمات كانت، لكن الكبرى فيهما وهي أج. وأما الصغرى، وهي مقدمة جـ ب، فإنها على الإطلاق كاذبة، من قِبَل أن ب غير ممكنة أن توجد في شيء. فأما أجـ فقد يمكن. وذلك بمنزلة ما تكون أ موجودة لكل جـ وهي ولا على شيء من ب بغير ذات وسط هذا هكذا، سواء كانت المقدمات ذات وسط، أم كانت غير ذات وسط، فإن على سائر الوجوه: الكبرى صادقة، والصغرى كاذبة دائما. وهذا يكون متى كان أحد الحدين يُقال على أشياء كثيرة، ويكون الوسط ولا على شيء من الاصغر لهذا الوجه فقط يقع الاختداع في الإيجاب الكلى. والقياس على الايجاب الكلى لا يكون بغير هذا الشكل).

التفسير

إنما لم يمكن أن تكون المقدمة الكبرى هي الكاذبة، والصغرى هي الصادقة لأنه إذا كانت الصغرى هي الصادقة، كان الطرف الأصغر الذي هوب داخلا تحت الحدّ الأوسط الذي هو ج فيجب أن يكون إنما سلب أ عن ب بوساطة جـ. وقد كنا فرضنا أن أ مسلوبة عن ب بغير واسطة – هذا خلف لا يمكن، وهو الذي أراد بقوله: (من قبل أن ب غير ممكنة أن توجد في شيء) ـ يريد: وإنما لم يمكن أن تكون الصغرى هي الصادقة، من قِبّل أنه غير ممكن أن تكون داخلةٌ تحت شيء ما، أي تحت كُلّى، وذلك الكلىّ مسلوبُ عنه أ، وتكون أ مسلوبة عن ب سلباً أولياً، أي بغير وسط. وقوله: (فأما ج فقد يمكن) – يريد:

فأمّا أن تكون أ موجودة لكل ج، أي تكون ح منطوية تحتها وجزءاً منها وتكون هي مسلوبة عن ب سلباً أوليّا – فقد يمكن ذلك. وهو الذي أراد بقوله: (بمنزلة ما تكون أ محمولة على كل ب، وهي محمولة ولا على شيء من ب بغير ذات وسط، سواء كانت المقدمة ذات وسط، أم كانت غير ذات وسط، يعنى أن المقدمة الكبرى يعرض لها إذا كانت صادقة فقط أن يكون الطرف الأكبر مسلوباً عن الأصغر سلباً أوّلياً، سواء كانت المقدمة الكبرى بوسط أو بعير وسط. وذلك أنه إن كانت بوسط، كانت حـ منطوية تحتها ككونها منطوية تحتها بغير وسط. فأمكن أن تسلب عن ب سلباً أوّلياً. وقوله: (فإن على سائر الوجوه، الكبرى صادقة والصغرى كاذبة) ـ يريد: يتساوى الأمر في كون الكبرى ذوات وسط، أو غير ذوات وسط. وذلك أن الكبرى توجد على جهتين: إما بلا وسط، وإمّا بوسط. وإن كانت بوسط فإمّا واحداً، وإما اكثر من واحد. ولذلك أخرج القول مخرج الجمع، لا مخرج التثنية فقال: (فإن على سائر الوجوه: الكبرى صادقة والصغرى كاذبة). وقوله: (وهذا يكون متى كان أحد الحدين يقال على أشياء كثيرة، ويكون الوسط ولا على شيء من الأصغر) ـ يريد: وإنما يعرض أن تكون المقدمة الكبرى صادقة، والصغرى كاذبة، متى كان الأكبر يحمل على أشياء كثيرة، تؤخذ تلك الأشياء حدوداً وُسُطاً، ويكون الحد الأوسط مسلوباً عن الأصغر. فإنه متى أخذت السالبة موجبة، عَرَضَ فيما كان سالباً أن ظن موجباً. ويحتمل أن يقصد بقوله: (متى كان يقال على أشياء كثيرة) الإعلام بالمادة التي يعرض فيها أن تكون المقدمة الكبرى الصادقة ذات وسط. وذلك أن قوله (متى كان أحد الحدي يحمل على أشياء) إن فهمنا منه أنها في مرتبة واحدة، كان التفسير الأول. وإن فهمنا منه أن تلك الأشياء الكثيرة بعضها تحت بعض، أعنى إن فهمنا منه

الترتيب، كان التفسير الثاني. وقوله: (فبهذا الوجه يقع الاختداع في الإيجاب الكلى) ـ يريد أن الخدعة في السلب الأول إنما تقع من الوجهين فقط، أعنى أن تكون المقدمتان كاذبتين، أو الصغرى كاذبة فقط. والقياس بالإيجاب الكلى لا يكون بغير هذا الشكل، يريد أن الخدعة في السلب الكلى إذا ظن به أنه موجب كلى، ليس يكون إلّا في الشكل الأول، إذْ كان الموجب الكلى لا يُنْتج إلّا في الشكل الأول.

قال أرسطاطليس:

(أما القياس على السالب الكلى فإنه يكون في الشكل الأول في الأوسط. فلنخبر أولا على كم ضرب يكون في الشكل الأول، وبأي حالٍ تكون المقدمات. وذلك أنه ممكن أن يكون قياس على ذلك. وكلتا المقدمتين كاذبتان، بمنزلة ما تكون أ موجودة لـ جـ ولـ ب بغير وسط. فإذا أخذت أ ولا على شيء من ب، وأخذت ج لكل ب، فإن كلتا المقدمتين كاذبتان).

التفسير

كلَما بينّ كيف يعرض الغلط في السالب الكلى الأول من قِبَل القياس، حتى يظنّ به انه موجب كلي، وفي أي شكل يعرض، وعلى كل جهة يعرض ـ اخذ يبين كيف يعرض عكس هذا، أعنى أن يظن في الموجب الكلى أنه سالب. واستفتح أولاً فعرّف الأشكال التي يقع فيها هذا الغلط، فقال إنه يقع في شكلين في الأول، وفي الوسط، بخلاف الغلط في السالب، فإنه لا يقع إلاّ في شكل واحد فقط، وهو الأول. ولما أخبر أنه يقع في شكلين قال: (فلنخبر على كم ضرب يكون في الشكل الأول) – يعنى بالضروب: كون المقدمتين كاذبتين، أو كون إحداهما كاذبة. وقوله: (بأي حال تكون المقدمات) – يعنى: في كون كلتيهما كاذبة أو إحداهما. وقوله: (وذلك أنه ممكن أن تكون كلتا المقدمتين

كاذبتين) إلى آخر قوله ـ يريد: وذلك أنه ممكنٌ أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين بأن يوجد شيء ما موجوداً لشيئين بغير وسط. وذلك الشيئان غير موجودٍ أحدهما للآخر، بمنزلة حال الأجناس مع الأنواع التي تحتهما. فإذا سَلَبَ سالب الجنس عن أحد نوعيه، وحَمَلَ ذلك النوع على ذلك النوع الآخر، فإنه يَعّرض له أن ينتج سلب الجنس عن النوع. مثال ذلك إن أخذ آخذ أنه: ولا بَغّل واحداً حيوانٌ، وأخذ أن كل حمار بغل، فإنه ينتج ولا حمار – واحداً حيوان وهي سالبة كلية كاذبة بالكل، مقابلة لموجبة كلية صادقة بغير وسط. وهي لازمة عن مقدمتين كاذبتين بالكل. وهذا أراد بقوله: (بمنزلة ما تكون أ موجودة لـ ج ول ب بغير وسط) ـ يريد: وتكون جـ غير موجودة لـ ب. فإذا أخذ أن أ التي هي الجنس، أعنى الطرف الأكبر: ولا على شيء من جـ، الذي هو أحد النوعين، وأخذ ج الذي هو النوع الآخر، على كل ب الذي هو النوع الثاني، وهو الطرف الأصغر – فبين أنه ينتج في الشكل الأول أن أ ليست على شيء من ب، أعنى أن الجنس ليس في أحد نوعيه، وهو كذب يقابل الصادق الذي بغير وسط.

قال أرسطوطاليس:

(وأيضاً فقد يمكن أن تكون احدى مقدمتى القياس كاذبة، أيهما كانت. وذلك أنه يمكن ان تكون ا ج صادقة، وج ب كاذبة. وصدق ا ج من قبَل أن أ ليست موجودة لجميع الأشياء، وكذب ج ب أيضاً من قبل أنه غير ممكن أن تكون ج التي أ غير موجودة لشيء منها موجودة ل ب. وإلاّ صارت مقدمة أب كاذبة. وأيضاً لو كانت كلتاهما صادقتين، لوجب أن تكون النتيجة صادقة).

التفسير

يقول: وأيضاً متى كان شيء ما موجوداً في كُلِّ بغير وسط، مثل أن تكون أ موجودة في كل ب، فقد يمكن أن يعاند بقياس صحيح الشكل تكون

مقدمته الكبرى صادقة والصغرى كاذبة؛ أو بقياس تكون مقدمته الكبرى كاذبة والصغرى صادقة. ثم ذكر التأليف الذي يلزم فيه أن تكون المقدمة الكبرى هي الصادقة والصغرى هي الكاذبة، وهي أن يأخذ المحمول في المقدمة الموجبة المفروضة مسلوباً في شيء ما، مثل أن يأخذ أ مسلوبة عن جـ، ويأخذ جـ موجودة لكل ب فإنه ينتج عن ذلك أن أمسلوبة عن كل ب، وهي نقيض الموجبة الكلية، وذلك عن مقدمتين إحداهما صادقة، وهي كون أمسلوبة عن ج لأننا نجد شيئاً تكون أ مسلوبة عنه، والأخرى كاذبة وهى كون جـ في كل ب. فإنه يلزم عن هذا التأليف أن تكون أ غير موجودة لشيء من ب، وذلك نقيض الصادق الموضوع. فلذلك يلزم أن تكون المقدمة الصغرى كاذبة وهي كون ج في كل ب. ومثال ذلك من المواد أن نأخذ: الحيوان موجود لكل إنسان، والحيوان: الذي عليه علامة أ، والانسان: الذي عليه علامة ب؛ ونأخذ الحجر الذي عليه علامة جـ. ثم نأخذ: الحيوان ولا على واحد من الحجر، والحجر على كل إنسان، فينتج أن: الحيوان ولا على إنسان واحد – وهي سالبة كاذبة مناقضة لموجبة صادقة أوّلية أُنتجت عن مقدمتين كبراهما. صادقة وهي سالبة، وصُغراهما كاذبة وهي موجبة. فقوله: (وذلك أنه يمكن أن تكون أح صادقة، وحـ ب كاذبة، يعنى أنه متى أخذنا أ موجودة في كل جـ صادقاً بغير وسط، فقد يلزم إذا أخذنا شيئاً ما عليه علامة جـ، وسلبنا أ عن جـ، وأوجبنا ح لكل ب – أن يكون سلب أ عن جـ صادقاً، وايجاب ج لكل ب كاذباً. وينتج عن ذلك أن أ ليست موجودة لشيء من. ب سالبة كلية كاذبة. وقوله: (وصدق أجـ من قِبَل أن أليست موجودة لجميع الأشياء) ـ يريد: وصدق سلب أمن جـ من قِبَل أنه واجب، أي يوجد شيء يسلب عنه أ، إذْ كانت أليست موجودة لجميع الأشياء. ثم قال: (وكذب ح ب من قبّل

أنه غير ممكن أن تكون ح التي أ غير موجودة لشيء منها موجودة لـ ب، وإلّا صارت مقدمة أب كاذبة) ـ يريد: وكذب حمل جـ على كل ب هو واجبٌ ضرورةً، من قِبَل أنه غير ممكن أن تكون جـ، وهي مسلوبة عن كل أ، موجودة لكل ب. لأنه لو كانت هذه صادقة، والمقدمة الكبرى صادقة، لأنتجنا نتيجة صادقة وهي أن: أ ولا على شيء من ب. ولو كانتا صادقتين، لكذبت أعلى كل ب، وقد كنا فرضنا أعلى كل ب هي الصادقة بغير وسط. وإنما كان هذا واجباً، لأن اللازم عن مقدمتين صادقتين هي نتيجة صادقة.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً فقد يمكن أن تكون ح ب صادقة، فأما الأخرى فكاذبة. وذلك بمنزلة ما تكون أ موجودة في كل ج وفي كل ب، فمن الاضطرار أن تكون إحدى هاتين المقدمتين تحت الأخرى، فإن أ غير موجودة لشيء من ح تكون المقدمة كاذبة. فقد بان أنه يكون قياس ينتج نتيجة كاذبة، وإحدى مقدمتيه كاذبة أم كلتاهما).

التفسير

لما بينَ متى يعرض أن يعمل قياس كاذب على السالب الكلى المناقض للموجب الكلى الصادق بغير وسط إذا أخذت كلتا المقدمتين كاذبتين معا، وإذا أخذت الصغرى كاذبة والكبرى صادقة ـ يريد أن يبين أيضاً متى يعرض أن يعمل مثل هذا القياس وتكون الصغرى هي الصادقة والكبرى الكاذبة، فقال إن ذلك يعرض إذا كان معنا مثلاً أن محمولاً ما موجود في كل موضوع ما بغير وسط، مثل أن تكون أ موجودة في كل ب. ولنأخذ ما يدل عليه أ: هو المحدث، وما يدل عليه ب: هو الحائط، فيكون معنا أن: أ في كل ب، أي: المحدث في كل حائط – قولاً صادقاً بغير وسط. فإذا أردنا أن ننتج سالبة كاذبة مناقضة لهذه

القضية بأن تكون الكبرى كاذبة والصغرى صادقة، طلبنا محمولاً آخر يوجد في ذلك الموضوع الأول بعينه، مثل أن نأخذ ج في كل ب، وليكن بدل حـ: الجسم، فيكون معنا: الجسم في كل حائط، والمحدث في كل حائط. ولأنه يلزم عن هذا أن يكون بعض أحد الحدّين تحت الآخر، يكون صادقاً أن بعض أ هو ج، أعنى أن بعض المحدث جسم، لكون التأليف في الشكل الثالث. فإذا أخذنا أولا على شيء من جـ، أعنى المحدث ولا على شيء من الجسم، وأخذنا ج على كل ب، أعني أن الجسم على كل حائط – أنتج لنا أن: المحدث ولا على حائط، أي أن أ ولا على شيء من ب، وذلك سالب كليّ مناقض للموجب الذي وضعنا. والكذب في الكبرى من هذا القياس، وهي القائلة إن أولا على شيء من جـ، أي: المحدث ولا على شيء من الجسم. فقوله: (فقد يمكن أن تكون ح ب صادقة، يعنى: المقدمة الصغرى، وهي في مثالنا: الجسم على كل حائط. – وقوله: (وأما الأخرى فكاذبة) – يعنى قولنا: أ ولا على شيء من جـ، أي: المحدث ولا على شيء من الجسم. ثم عرّف متى يعرض هذا، وفي أي نوع من المحمولات يعرض، فقال: (بمنزلة ما تكون أ موجودة في كل ج وفي كل ب) – يريد: بمنزلة ما تكون أجزاء من شيئين اثنين أحدهما عليه ب والآخر عليه حـ، أي: يحمل ج وب على كل أ، بمنزلة ما يحمل المحدث والجسم على كل حائط. ثم قال: (فمن الاضطرار أن تكون إحدى المقدمتين تحت الأخرى) ـ يريد: فمن الاضطرار أن يكون بعض ذينك الشيئين الموجودين في كل شيء واحد داخلا تحت الآخر، أعني أن يكون بعض ب داخلاً تحت جـ، وبعض جـ داخلا تحت ب لأنها اجتمعت في موضوع، أعنى أن يكون بعض المحدث داخلاً تحت الجسم، وبعض جـ داخلا تحت ب. وبالعكس. إذا أخذت أ كما قال غير موجودٍ

لشيء من ب، أي المحدث غير موجودٍ لشيء من الجسم، تكون مقدمة كاذبة سالبة كبيرة، وتكون: جـ على كل ب، أي الجسم على كل حائط، صغرى صادقة، وتنتج سالبة كاذبة نقيضة للموجبة الصادقة بغير وسط.

قال أرسطاطليس:

(وأما في الشكل الأوسط، فغير ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين بكلتيهما. فإنه إذا كانت أ موجودة لكل ب، فإنه لا يوجد شيء يكون محمولاً على أحد الحدين بالإيجاب، وعلى الآخر بالسلب. وعلى هذا الوجه يجب أن تؤخذ المقدمات، بأن يكون الحد الأوسط محمولاً على أحد الحدين بالإيجاب، وعلى الآخر بالسلب، إذا ما أردنا أن نعمل قياساً. فأمّا متى أخذناه على هذه الصورة، كانتا كاذبتين، فمعلوم إذا أخذنا بالضد من هذه الحال فإنهما يوجدان بالعكس مما هو، وغير ممكن أن تكون بهذه الحال).

<u>التفسير</u>

لما بينَّ كيف يعرض الكذب في المقدمتين إذا كانتا في الشكل الأول، انتقل إلى تعريف ذلك في الشكل الثاني فقال: (فأما الأوسط فغير ممكن ...) إلى قوله: (نعمل قياساً) – يريد: فأما في الشكل الثاني فغير ممكن أن يعرض فيه قياس يُوهم في الموجب الكلى أنه سالب كلى، وتكون كلتا المقدمتين كاذبتين. فأنه مثلاً إذا كانت أ موجودة لـ ب، فإنه ليس يمكن أن نعتقد أن أ غير موجودة لـ (ب من قبل مقدمتين كاذبتين في الشكل الثاني إلاّ بأن نجد شيئاً يحمل على أحد الحدين، أعنى أ أو ب بإيجاب، ويحمل على الحد الآخر بسلب. فإنه لو وجد شيء بهذه الصفة، لأمكن أن ينعكس الأمر فنسلبه عن الشيء الذي هو موجب له، ونوجبه على شيء هو سالب له فكان أن تكون نتيجة سالبة كاذبة عن مُقدمتين كاذبتين في الشكل الثاني. لكن إذا وُجد شيء لشيء أو لكله،

فليس يمكن أن يوجد شيء موجود لأحدهما بالكل، ومسلوبٌ عن الثاني بالكل. لأنه لو كان ذلك كذلك، لكان ذلك الشيئان غير موجود أحدهما للآخر، وقد كنا فرضناه موجوداً هذا خلف لا يمكن، وهو الذي أراد بقوله: (فإنه لا يوجد شيء يكون محمولاً على أحد الحدين بالإيجاب، وعلى الآخر بالسلب) – يعني: وأحد الحدين موجود للثاني. وقوله: (وعلى هذا الوجه يجب أن تؤخذ المقدمات بأن يكون الحد الأوسط محمولاً على أحد الحدين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب إذا ما أردنا أن نعمل قياساً) – يعنى أنه إذا أردنا أن نعمل في الشكل الثاني قياساً يسلب به أحد الحدين عن الثاني، فلا بد أن نأخذ حداً أوسط نسلبه عن الحد الواحد، ونوجبه للثاني. وقوله: (فأما متى أخذناه على هذه الصورة، كانتا كاذبتين، فمعلوم إذا أخذنا بالضد من هذه الحال انهما يوجدان بالعكس مما هو – يريد: فأما لو وُجد حدّ أوسط بهذه الصفة، أعنى موجباً لأحد الطرفين مسلوباً عن الثاني، والمقدمتان كاذبتان، فمعلومٌ بنفسه إذا أخذنا تلك المقدمتين بالضد، أعنى أخذت الموجبة منهما سالبة، والسالبة موجبة – لكانتا صادقتين ولأنتجتا سالبة صادقة . لكن ليس يمكن أن يوجد حدّ أوسط بهذه الحال، أعنى بين الحدين اللذين أحدهما للآخر بإيجاب. وهذا هو الذي اراد بقوله: (وغير ممكن ان يكون بهذه احال) يعني كون الحد الأوسط من الطرفين مسلوبا عن أحدهما، وموجباً للثاني، وكلاهما كاذب بين شيئين أحدهما موجود.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً فقد يمكن أن تكون إحدى المقدمتين كاذبة، أيهما كانت. فإن ما هو موجود لكل أ هو موجود أيضا لكل ب. فإن أخذت جـ موجودة لكل أ، وغير موجودة لشيء من ب أما مقدمة ح أ. فتكون صادقة، وأما مقدمة ج ب فتكون

كاذبة. وأيضاً فإن ما هو غير موجود لشيء من ب فإنه ليس هو أيضاً موجوداً لجميع أ، من قِبَل أنه إن كان موجوداً ل أ فهو موجود ل ب. لكن ليس هو حقاً موجوداً ل ب. فإن أخذت جـ لكل أ وغير موجودة لشيء من ب: أما مقدمة حـ ب فتكون صادقة، وأما مقدمة حـ أ فتكون كاذب).

التفسير

لما عرّف أنه ليس يمكن في الشكل أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين بالكلى في هذا النوع من الغلط، وأنه يمكن أن تكونا كاذبتين بالجزء ـ يريد أن يعرف أنه قد يمكن في هذا الشكل أن تكون إحدى المقدمتين كاذبة والأخرى صادقة، وذلك في الضربين منه، أعنى الذي كبراه موجبة كلية وصغراه سالبة كلية، والذي كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية. فيعرض إذن ها هنا أربعة أضرب: ضربان في الضرب الذي كبراه موجبة وصغراه سالبة، – وذلك أنه قد تكون الكبرى الموجبة هي الكاذبة والصغرى السالبة هي الصادقة. وكذلك يعرض في الصنف الذي كبراه سالبة وصغراه موجبة. هذان الصنفان جميعاً: أعنى أن تكون السالبة الكبرى هي الصادقة، والموجبة الصغرى هي الكاذبة؛ وبالعكس، أعنى أن تكون السالبة الكبرى هي الكاذبة والموجبة الصغرى هي الصادقة.
فابتدأ من هذا بالضرب الذي كبراه موجبة صادقة وصغراه سالبة كاذبة فقال: (فإن ما هو موجود لكل أهو موجودُ أيضاً لكل ب. وهذا بينٌ من قبل أن أ، التي هي الطرف الأكبر، فرضناها موجودة لكل ب التي هي الطرف الأصغر. ثم قال: (فإن أخذ ج لكل أ، وغير موجود لشيء من ب. أما مقدمة ح أ فتكون صادقة، وأما مقدمة ج ب فتكون كاذبة) – يريد: فإن أخذ شيء مما يوجد لكل أ، كأنك قلت: حـ حدّاً أوسط. فَحَمَلّته على كل أ بإيجاب، وسلّبته عن كل ب، فإن مقدمة حـ أ، أعنى الكبرى التي يحمل فيها د– على أ– تكون صادقة،

ومقدمة ح ب، أعني التي تُسلب فيها حـ عن ب تكون كاذبة. لأنه إذا كان أ على كل ب، وكانت جـ على كل أ، فإنه يجب ضرورة أن تكون على كل ب. فلذلك ما يجب أن يكون ما أخذنا من كونها ولا على شيء من ب: كاذباً. ولما عرّف كيف يعرض أن تكون المقدمة الكبرى صادقة ، والصغرى كاذبة في الصنف الذي كبراه موجبة وصغراه سالبة من الشكل الثاني، يريد أن يعرّف أيضاً كيف يعرض في هذا الصنف عكس هذا، أعنى أن تكون الكبرى الموجبة كاذبة، والصغرى السالبة صادقة، فقال: (وأيضاً فإن ما هو غير موجود لشيء من ب فإنه ليس هو موجوداً جميع أ ، من قبل أنه إن كان موجوداً جميع أ فهو موجود لـ ب، يعنى من قِبَل أن أقد فرضت لكل ب) ـ يريد: فقد يعرض أن تكون الموجبة الكبرى هي الكاذبة ، والصغرى السالبة هي الصادقة متى أخِذ حدّاً أوسط شيء هو مسلوب عن كل ب الذي هو الطرف الأصغر . فكأنك قلت: ما عليه علامة جـ فإن هذا يلزم فيه ضرورةً أن يكون مسلوباً عن كل أ الذي هو الطرف الأكبر، لأنه إن كان موجوداً للألف، وكان قد وضعنا أن أ في كل ب، لزم أن يكون في ب، وقد فرضناه ليس في شيء منها – هذا خلف لا يمكن. فإن وضعنا في مثل هذه المادة أن جـ موجودة لكل أ، وأنها غير موجودة لشيء من ب، تكون الكبرى الموجبة كاذبة، أعنى مقدمة ج أ، والصغرى السالبة صادقة، أعنى مقدمة جـ ب وتنتج سالبا كلّياً.

قال أرسطاطليس:

(فأما متى كانت كاذبة في البعض، فليس مانعٌ يمنع أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، مثل أن تكون حـ موجودة لبعض أ ولبعض ب، فإن أخذت جـ موجودة لكل أ ولا على شيء من ب، فإن المقدمتين كلتيهما كاذبتان ليس

في الكل، لكن في البعض. وعلى هذه الصورة تكون وإن أخذت السالبة بالعكس).

<u>التفسير</u>

هذا الذي قاله أمر معروف بنفسه. وذلك أنه قد يمكن أن يكون شيء ما موجوداً في كل شيء ما، ويكون شيء آخر موجوداً في بعض هذا، أو في بعض هذا. فإذا أخذ أنه مسلوب عن كل الواحد منهما وموجود في كل الآخر، أنتج أن أحد ذينك الشيئين غير موجود للآخر، وفي الشكل الثاني، وتكون المقدمتان كاذبتين بالجزء: الكلية لكونها سالبة جُزئية، والموجبة الكلية لكونها موجبة جزئية. مثال ذلك: أن يكون الحيوان موجوداً في كل انسان، والابيض موجود في بعض الحيوان وبعض الإنسان، فيأتلف القياس الكاذب المقدمتين بالجزء هكذا: كل حيوان أبيضٍ ولا انسان واحداً حيوان ينتج أنه: ولا إنسان واحداً حيوان. وبالعكس إن نأخذ: ولا حيوان واحداً أبيض، وكل إنسان أبيض.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً فإن ما هو غير موجود لشيء من ب، فإنه ليس هو أيضاً موجوداً لـ أ، من قِبَل أنه إن كان موجوداً لـ أ فهو موجود لـ ب. لكن ليس هو حقاً موجوداً لـ ب. فإن أخذت ح لكل أ أو غير موجودة لشيء من ب، تكون مقدمة حب صادقة، فأمّا حب فتكون كاذبة. وعلى هذا المثال. فإن غير مكان السالبة، وذلك أن ما هو غير موجود لشيء من أ ليس يكون موجوداً ولا لـ ب أيضاً. فإن أخذت ح موجود لكل ب، وغير موجودة لكل أ فأنه تكون مقدمة حـ أ صادقة، والأخرى كاذبة).

<u>التفسير</u>

لما بين كيف يعرض في الصنف الذي كبراه موجبة وصغراه سالبة أن تكون الكبرى هي الصادقة والصغرى هي الكاذبة، وكيف يعرض أيضاً عكس

هذا، أعنى أن تكون الموجبة الكبرى هي الكاذبة والسالبة الصغرى هي الصادقة – أخذ يبين كيف يعرض هذان الضربان في الصنف من الشكل الثاني الذي كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية – فقال: (وأيضا فإن ما هو غير موجود لشيء من ب، فإنه ليس هو أيضاً موجوداً لـ أ) ـ يريد: وإذا كانت أ التي هي الطرف الأكبر قد فرضناها موجودة لكل ب الذي هو الطرف الأصغر ، فإن ما كان غير موجود لشيء من ب الذي هو الطرف الأصغر، كأنك قلت: ما عليه علامة جـ ، فإنه ليس يمكن أن يوجد لجميع أ، لأنه لو وجد لجميع أ لوجد لجميع ب. وقد قلنا إنه غير موجود لها – هذا خلف لا يمكن. فإذا أخذنا في مثل هذه المادة أن ج التي هي الحدّ الأوسط غير موجودة لشيء من أ وموجودة لكل ب، تكون مقدمة ح ب الصغرى الموجبة كاذبة، ومقدمة ح أ الكبرى السالبة صادقة.

قال أرسطاطليس:

(وعلى هذا المثال إن غير مكانُ السالبة. وذلك أن ما هو غير موجود لشيء من أ ليس يكون موجوداً ولا لـ ب أيضاً. فإن أخذت ح غير موجودة لشيء من أ وموجودة لكل ب فإنه تكون مقدمة حـ أ صادقة، والأخرى كاذبة).

<u>**التفسير**</u>

لما بين كيف يعرض في الصنف الذي كبراه من هذا الشكل موجبة، وصغراه سالبة أن تكون الكبرى هي الكاذبة حيناً والصغرى حيناً ـ يريد أن يبين كيف يعرض هذا في الصنف الآخر، أعني الذي كبراه سالبة وصغراه موجبة، وهو الذي أراد بقوله: (وعلى هذا المثال إن غيِر مكانُ السالبة). وابتدأ يذكر في هذا الصنف كيف تكون المقدمة الكبرى هي الصادقة، أعنى السالبة، والصغرى هي الكاذبة أعنى الموجبة فقال: (وذلك أن ما هو غير موجود لشيء من أ ليس

يكون موجوداً ولا لـ ب) ـ يريد لأنه لو كان موجوداً لـ ب – وقد فرضنا أ موجودة لكل ب– لكان موجوداً لـ أ، وقد فُرِض غير موجود لها، هذا خلف لا يمكن. ثم قال: (فإن أخذت ح غير موجودة لشيء من أ وموجودة لكل ب، فإنه تكون ح أ صادقة (يعنى الكبرى السالبة)، والأخرى كاذبة) يعنى الموجبة الصغرى. ومثال ذلك أنه إذا كان الحيوان موجوداً لكل إنسان، ثم أخذنا شيئاً مسلوباً عن الحيوان كله، فإنه يجب ضرورة أن يسلب عن الأنسان. كأنك قُلْتَ: الأزلية. فمتى ألّفنا القياس هكذا: لا حيوان واحداً أزلي و الانسان أزلي أنتج لنا أن: الانسان ليس بحيوان عن قياس في الشكل الثاني كبراه سالبة صادقة وصغراه كاذبة موجبة.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً فإن ما هو موجود لكل ب غير موجود لشيء من أ هو كذلك، إذ كان من الاضطرار: ما كان موجوداً لكل ب فهو غير موجود لـ أ أيضاً. فإن أخذت جـ موجودة لكل ب وغير موجودة لشيء من أ فتكون حب صادقة وحـ أ كاذبة. فقد ظهر متى يكون الاختداع بالقياس في المقدمات الغير ذوات أوساط عند كون مقدمتي القياس كاذبتين، وعند كون إحداهما كاذبة فقط).

<u>التفسير</u>

لما عرَّف كيف يعرض أن تكون السالبة الكبرى صادقة، والموجبة الصغرى كاذبة ـ يريد أن يعرّف المادّة التي يَعْرض فيها عكسُ هذا، وهي أن تكون السالبة الكبرى هي الكاذبة والموجبة الصغرى هي الصادقة. فقوله: (وأيضاً فإن ما هو موجود لكل ب غير موجود لشيء من أ هو كذبُ، إذ كان من الاضطرار ما كان موجوداً لكل ب فهو لـ أ) ـ يريد: وإذا كانت أ موجودة لكل ب، فإنه يلزم أن يكون كل ما هو موجود لكل ب ألا يكون غير موجود لشيء من أ، لأنه إن كان غير موجود لشيء من أ، وهو موجود لكل ب، لزم عن ذلك

في الشكل الثاني أن يكون (أ) أولا في شيء من ب. وقد وُضِعَت موجودة في كل ب – هذا خلف لا يمكن. فإذن من الاضطرار كل ما كان موجوداً لكل ب أن يكون موجوداً لـ أ. ثم قال: (وإذا اخذت ح موجودة لكل ب، وغير موجودة لشيء من أ، تكون ح ب صادقة وح أ كاذبة) ـ يريد: تكون مقدمة حب صادقة وهي القائلة إن جـ موجودة في كل ب وهي الصغرى، وتكون مقدمة حـ أ كاذبة وهي القائلة ج ولا في شيء من أ وهي الكبرى السالبة. ولما كان قد تبينّ أن ضدّ السالب الكلى إنما هو الموجب الكلى، كان الغلط العارض في السالب الكلىّ إنما يعرض في الشكل الأول، على ما قال. ولما كان التغليط في الموجب أيضاً إنما يعرض في الشكل الأول والثاني من جهة أن ضد الموجب هو السالب، وكان قد ذكر أصناف المقاييس الكاذبة العارضة في هذين الشكلين في كل واحدة من المقدمتين، أعنى الموجبة الكلية والسالبة الكلية المعروفتين بأنفسهما – لزمه أن يكون بإحصائه ما يقع من ذلك في هذين الشكلين قد أحصى جميع المقاييس الكاذبة التي تعرض في هاتين المقدمتين، أعنى الموجبة والسالبة الغير ذات وسط. ولهذا قال: (فقد ظهر متى يكون الاختداع بالقياس في المقدمات الغير ذات أوساط عند كون مقدمتي القياس كاذبتين، وعند كون إحداهما كاذبة) –يريد: وذلك أمّا في الشكل الأول: في التغليط الذي يعرض في المقدمة السالبة، وأما في الشكل الأول والثاني: في التغليط الذي يعرض في المقدمة الموجبة.

(17)

الجهل والغلط الناشئان عن قضايا ذوات أوساط

قال أرسطاطليس:

(فأما المقدمات ذوات الأوساط إن كان القياس الناتج الكاذب ذا وسط ذاتي فأنه غير ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، لكن الكبرى منهما فقط. ومعنى قولنا وسطاً مناسباً: الوسط الذي به يكون القياس على الضد).

التفسير

لما ذكر أصناف المقاييس الكاذبة من قِبَل مقدماتها التي تعرض في الأوائل المعروفة بأنفسها الموجبات منها والسوالب ـ يريد أيضاً أن يذكر أصناف المقاييس الكاذبة من قِبّل مقدماتها التي تعرض في المطالب التي تتبين بمقاييس صحيحة المقدمات فابتدأ فقال: فأما المقدمات ذوات الأوساط فإن كان القياس الناتج الكاذب ذا وسط ذاق، فإنه غير ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين) ـ يريد: وأما المقدمات التي تتبين بمقاييس بسيطة فإن كان القياس المنتج لضد المقدمة التي بانت بالوسط نفسه، أعنى بأن يحمل على أحد الأطراف على غير الجهة التي هو عليها في نفسه، فإنه ليس يتفق أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، لكن الكبرى منهما. ثم قال: ومعنى قولنا (وسطاً مناسبا): الوسط الذي به يكون القياس على الضد) ـ يريد: ومعنى اشتراطنا أن يكون القياس الكاذب من قبَل مقدماته بوسط ذاتي مناسب أن يكون ذلك الوسط بعينه الذي أخذ في القياس الصحيح هو بعينه الوسط الذي أنتج به ضد ما اقتضاه طبعه، وهو الكاذب.

قال أرسطاطليس:

(فلتكن الآن أ موجودة لـ ب بوسط جـ. أما مقدمة ح ب متى كان القياس مزمعاً أن يكون من الاضطرار فإنها تكون موجبة. وهذه فصدقها يكون دائماً ولا ينقلب. فأما مقدمة ا ح فتكون كاذبة، من قبل أن هذه يمكن أن تنقلب فيحصل بها القياس على الضد).

التفسير

يريد: مثال ذلك أنه متى أخذنا بدل الطرف الأكبر في قياس صحيح ما عليه أ، وبدل الأصغر ما عليه ب. وأخذنا أن أ موجودة ل ب بوسط عليه علامة جـ، مثل أن نأخذ أ على جـ، و ج على ب – فينتج لنا أن أ على كل ب، وهي نتيجة صحيحة بوسط مناسب عن مقدمات صادقة. فأنه متى كان الأمر هكذا، وعَرَضَ لنا أن غلطنا فأنتجنا بهذا الوسط بعينه، أعنى جـ، أن أ ليست في شيء من ب، فإنه ليس يمكن أن نغلط في المقدمة الصغرى الموجبة القائلة إن جـ على كل ب. فإنه أن غلطنا في هذه فقط، فأخذنا: ج ولا على شيء من ب، وأخذنا: أ على كل حـ، لم ينتج لنا من ذلك شيء، إذ كان قد تبين أن من شرط القياس السالب في الشكل الأول أن تكون الصغرى موجبة. فإذن إنما يعرض لنا في هذا المطلوب قياس صحيح الشكل كاذب من قبل مقدماته إذا توهمنا المقدمة الكبرى الموجبة فيه سالبة. ولذلك قال في المقدمة الصغرى: (فصدقها دائماً ولا تنقلب ــ يريد: بحسب النتيجة، إذ كان شرطنا في هذا الغلط أن يكون القياس صحيح الشكل، وهو الذي دلّ عليه بقوله: (متى كان القياس مزمعاً أن يكون من الاضطرار). ثم قال: فأما أ حـ فتكون كاذبة من قِبَل أن هذه يمكن أن تنقلب فيحصل بها القياس على الضد) ــ يريد: فأمّا مقدمة أ ح الكبرى الموجبة، أعنى التي أخذ فيها أن أ على كل جـ في القياس الصادق، فيمكن أن تُقْلب فيوجد

بدلها: السالبة المقابلة لها. فيكون عن ذلك قياس نتج منه القياس الصحيح، أعنى أنه ينتج سالباً كليا، وقد كان القياس الصحيح أنتج موجبا كلياً.

قال أرسطاطليس:

(وعلى هذا المثال إن أخذ الوسط قريباً من المناسب مثل أن تكون جـ في كل أ ومحمولة على كل ب، فقد يجب ضرورة أن تكون مقدمة ح ب ثابتة على حالما. فأما المقدمة الأخرى فتقلب، ولذلك تكون دائماً صادقة. وأما هذه فتكون دائماً كاذبة. والخدعة واحدة إذا كان الوسط في القياس مناسباً، أو قريباً من المناسب).

التفسير

الحد الأوسط المناسب هو الذي ينتج، بطبيعته، الصادق في كل مادةً، أعنى بجهة حمله الطبيعي. فإذا كان ها هنا شيء يحمل بالطبع على شيء، ويحمل عليه شيء، فهو الحدّ المناسب للشكل الأوّل. وهذا ليس يتفق فيه أن ينتج به كذب لازم، إلّا أن تؤخذ المقدمة الكبرى هي الكاذبة. وأما الحدّ القريب من المناسب فهو الذي يَعْرض له في بعض المواد أن ينتج. مثال ذلك: الموجبتان في الشكل الثاني إذا كانت الكبرى منعكسة وذلك بأن تكون خاصة، أو رسماً، أو حداً: فإنها إذا انعكست رجعت إلى الشكل الأول. فإذن متى أخذنا هاهنا بدلً الموجبة الصغرى: سالبة، لم ترجع إلى الشكل الأول، وإن كانت الكبرى منعكسة. فلذلك ليس يمكن أن يأتلف قياس نتج من مثل هذا الحد الأوسط وتكون صغراه سالبة كاذبة. وإنما يتفق في مثل هذا الحد أن ينتج نتيجةٌ كاذبة لازمة متى أُخِذتْ الكبرى على الضد، أعنى: سالبة. مثال ذلك: أما من الحروف فأن تكون جـ التي هي الحد الأوسط، محمولةٌ على كل أ، وتكون أيضاً محمولة على كل ب. فإذا عكسنا الكبرى كان معنا: أ محمول على كل جـ و ح

على كل ب فينتج لنا في الشكل الأول أن: أ على كل ب وأما إذا لم تنعكس الكبرى في مثل هذا الحمل، فليس يكون حدّاً قريباً من المناسب. وإذا كان قريباً من المناسب يعود به إلى الشكل الأول، كما قلنا. وكان قد تبين في الشكل الأول أنه ليس يمكن أن تقلب الصغرى فيكون منتجاً. فالأمر إذن فيما يعرض من ذلك في الحد القريب من المناسب هو بعينه ما يعرِض معٍ المناسب. ولذلك قال: (فالخدعة واحدة) إذا كان الوسط في القياس مناسباً أو قريباً من المناسب وليس يعسر عليك مثال هذا من المواد، إذ كان ليس يقرأ هذا الكتاب إلا من أحسن (أنالوطيقى الأولى).

قال أرسطاطليس:

(فإما إن كان وسط القياس ليس مناسباً، وكان الحد الأوسط تحت أ وغير موجود لشيء من ب، فمن الاضطرار أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، إذ كان قد يجب أن يقلبا جميعاً ويؤخذا على الضدّ مما هما، إن كان القياس مزمعاً أن يكون منهما. وإذا أخذت هكذا، تكون كلتاهما كاذبتين. مثل أن تكون أ لكل جـ، و ج ولا لشيء من ب، فإنه إذا قُلِبَت هاتان، يكون قياس وكلتا المقدمتين فيه كاذبتان).

التفسير

يقول: فأما متى كان شيء ما يوجد لكل شيء ما، كأنك قلت: الحيوان على كل انسان بوسط مناسب، وهو مثلا الحسّاس – فالأمر فيه على ما قلنا. وأما إذا أخذنا في مثل هذه النتيجة وسطاً غير مناسب، وهو أن تأخذ ما كان داخلاً تحت أ، أعنى ما كان يحمل عليه بالطبع أ وهو جزء منه، وهو مسلوب عن الطرف الأصغر، كأنك قلت: الفَرَس، فإن مثل هذا الحد الأوسط ليس يأتلف فيه قياس. وذلك أنه ليس إذا كان الحيوان يحمل على كل فرس، والفّرس ولا

على شيء من الإنسان – أن يكون الحيوان ولا على شيء من الإنسان. فإذن هذا الوسط غير المناسب قد يوجد في المقدمات التي لها وسط مناسب. وإذا أردنا أن ننتج من هذا الوسط نتيجة ضد النتيجة الصادقة، فإن ذلك ليس يتأتى لنا إلا بأن نأخذ المقدمتين كاذبتين، حتى تكون الكبرى سالبة والصغرى موجبة، لأن هذا التأليف هو المنتج في الشكل الأول: فنأخذ في مثالنا هذا: الحيوان ولا على شيء من الفَرَس، والفَرَس على كل انسان – ينتج لنا ضرورة أن الحيوان ولا على شيء من الإنسان. فهذا هو معنى ما يقوله في هذا الفصل. وكلامه مما قلنا مفهومٌ بنفسه.

قال أرسطاطليس:

(ومتى لم يكن أحد الأوسط تحت أ بمنزلة ج، أمّا مقدمة أ ح فإنها تكون صادقة؛ وأمّا مقدمة ح ب فكاذبة. أمّا صدق ج فمن قبل ان جـ ليست تحت أ. وأمّا كذب مقدمة حـ ب فمن قِبَل أنها لو كان صادقة، لقد كانت تكون النتيجة صادقة، إلاّ أنها كاذبة).

<u>التفسير</u>

يقول: فأما إذا كان شيء منتجا بإيجاب لشيء ما، وأُخذ وسطً غير مناسب بأن يؤخذ شيء مسلوب عن الطرفين، أعنى عن الأكبر والأصغر، فإن ذلك شيء يوجد. فإنه إذا أردنا أن نؤلف من مثل هذا الوسط قياساً صحيح الشكل ينتج ضد النتيجة الصحيحة، أعنى سالبة كلية، فإنه ليس يمكن إلّا بأن تكون المقدمة الكبرى صادقة ضرورةً، إذ كنا نأخذها ولا بد سالبة، والصغرى كاذبة إذا كنا نأخذها ولا بد موجبة. ولو كانت الصغرى صادقة، والكبرى قد وضعناها صادقة، لزم أن تكون النتيجة صادقة، وقد كنا فرضنا أن ضدها هي

الصادقة. ومثال هذا من المواد من أنتج أن: (كل حيوان إنسان) بوسط هو: الحسّاس. ثم أخذ وسطاً غير مناسب، بكونه مسلوباً عن كليهما، أعنى عن الطرفين: الأكبر والأصغر اللذين هما في هذا المثال: الحيوان والإنسان، وليكن ذلك الوسط مثلاً: الحجر. فإذا غلطنا في القياس بهذا الوسط غلطاً يكون تأليف القياس منه صحيحاً والمقدمات كاذبه، فلا بد ضرورةً أن نأخذ (الحجر) موجوداً لكل (إنسان) وأن الحيوان ولا على شيء من الحجر، فينتج لنا عن ذلك في الشكل الأول أن: الحيوان ليس على شيء من الانسان. وبَين أن المقدمة السالبة صادقة، وأن الموجبة الصغرى هي الكاذبة، وأنه ليس يمكن أن ينتج سالباً كاذباً عن قياس صحيح الشكل إلّا بهذه الصورة. فقوله:(ومتى لم يكن الحد الأوسط تحت أ) ـ يريد: بل يكون مسلوباً عن أ التي هي الطرف الأكبر، وعن ب التي هي الطرف الأصغر. وباقي كلامه مما قلناه مفهومٌ بنفسه.

قال أرسطاطليس:

(فأمّا متى كان الاختداع في الشكل الأوسط، فإنه غير ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين بكلتيهما، من قِبَل أنه إذا كانت أ على كل ب، فغير ممكن أن يوجد شيء يكون اما لأحدهما فعلى كله، وأما للآخر ولا على شيء منه، كما قيل فيما سلف).

<u>التفسير</u>

لمّا تبين أصناف الأغاليط التي تعرض في النتائج الصادقة في الشكل الأول، أعنى الأغاليط القياسية يريد أن يخبر بما يعرض من ذلك في الشكل الثاني فقال: فأما في الشكل الأوسط فليس يمكن ان يعرض فيه قياس صحيح الشكل ينتج ضد الموجب الكلى الذي بان بوسطٍ صحيح. وذلك أنه إذا كان

الطرف الأكبر موجوداً لكل الأصغر بوسطٍ ما، كأنك قلت: أ موجودة لـ ب بوسطٍ هو ج، فإنه ليس يمكن أن يوجد شيء ما يكون موجباً لأحد الطرفين، أعني لـ ب أو ل. أ، ومسلوباً عن الطرف الآخر. لأنه لو كان ذلك كذلك لكانت أ غير موجودة لـ ب، وقد فرضناها موجودة لها – هذا خُلفٌ لا يمكن. وإذا لم يمكن أن يوجد حدّ أوسط يكون مسلوباً في أحد الطرفين، لم يتأتَّ في ذلك قياس صحيح الشكل كاذب المقدمتين، لأنه إنما كان يمكن ذلك لو وُجد حدٌّ أوسط مسلوباً عن أحدهما وموجوداً للثاني. فكنّا إذا قلبنا المقدمات إلى ضدّها، كان لنا قياس صحيح الشكل في الشكل الثاني. لكن ليس يمكننا أن نجد لهذا حدّاً أوسط بهذه الصفة، فليس يمكننا القلب. وإذا لم يمكنّا القلب، لم يمكن أن يكون في هذا الصنف قياس كاذب المقدمتين معاً.

قال أرسطاطليس:

(فأما إذا كانت إحدى المقدمتين كاذبة ـ أيَّهما كانت ـ فقد يمكن، بمنزلة ما تكون حـ موجودة لـ أ و ب، فإذا أخذت جـ ل أ وغير موجودة لشيء من ب أما مقدمة أ ح فتكون صادقة، وأما الأخرى فتكون كاذبة).

<u>التفسير</u>

يريد: وإذا عكست الأمر في هذه المادة، فأخذت مكانَ السالبة: موجبة، ومكان الموجبة: سالبة، انعكس الأمر في الصدق والكذب، فعادت الكبرى هي الكاذبة والصغرى هي الصادقة مثل أن نأخذ أن: الحساس ولا على شيء من الحيوان، وأن الحسّاس موجودٌ لكل إنسان، فإنه ينتج لنا أن: الحيوان ليس بإنسان.

قال أرسطاطليس:

(فقد بان كيف نختدع بأن نقيس على السالب الكلى، وبأي الأحوال تكون عند ذلك المقدمات).

التفسير

يريد: فقد بان كيف يعرض لنا أن نختدع فيما هو موجبٌ كلّى بحد أوسط، فنقيس من ذلك الحدّ على السالب الكلى، وبأي الأحوال تكون مقدمتا القياس من الصدق والكذب في صنفٍ صنفٍ من أصناف القياسات على السالب الكلى، أعنى متى تكون كلتا المقدمتين كاذبتان، ومتى لا تكون، وأيهما تكون الكاذبة منهما فقط: الصغرى أو الكبرى.

قال أرسطاطليس:

(فأما إن كان القياس على الايجاب الكلى بأن يكون الوسط مناسباً، فإنه غير ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، من قِبَل أنه يلزم من الاضطرار أن تكون مقدمة حـ ب باقية على حالها، إن كان القياس مزمعاً أن يكون كما قيل فيما تقدم. فأمّا مقدمة أ حـ فتكون دائماً كاذبة، إذ كانت هي التي يمكن أن تقلب).

التفسير

لما بين كيف يغلط فينتج سالباً كلياً من حدّ أوسط ينتج الموجب الكلى إذا كان الحدّ مناسباً او غير مناسب في الشكل الأول والثاني، وعلى كم جهة يعرض من كذب كلتا المقدمتين أو إحداهما – أخذ يذكر كيف يعرض من الغلط عكس هذا، أعنى أن يغلط فيما كان من المقدمات سالبة كلية بحد أوسط، فينتج بذلك الحدّ بعينه أن المحمول موجودُ لكل الموضوع. وهو الذي أراد بقوله: (فأما إن كان القياس على الايجاب الكلى بأن يكون الوسط مناسباً) –يريد: فأما إن

كان القياس الصحيح الشكل الموجود الكذب في مقدماته ينتج موجباً كلياً بحد أوسط ينتج في الحقيقة سالباً كلياً – فإنه ممكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين، لأن السالب الكلى إنما ينتج في الشكل الأول من مقدمتين صغراهما موجبة كلية، وكبراهما سالبة كلية: فلذلك ليس يمكن أن ينقلب فيه على جهة الغلط إلا المقدمة الكبرى، لأنه إن انقلبت الصغرى فأخذها سالبة، والكبرى موجبة، لم تلزم عن ذلك نتيجة. فلذلك ليس يمكن أن نقلب إلّا المقدمة الكبرى فقط. مثال ذلك أنه كان: ولا شيء من الأصنام حيوان، من قبل أن: كل صنم جمادٌ، ولا جماد واحداً حيوان. فأما متى غلطنا في هذا مع التحفظ بكون القياس منتجاً، فإنّا إنما نغلط بأن نأخذ مكان السالبة ها هنا موجبةٌ فنقول: كل صنم جماد و كل جماد حيوان فينتج لنا أن: كل صنم حيوان. فإن أخذنا المقدمتين كلتيهما كاذبة، فقلنا: ولا صنم واحداً جماد، وكل جماد حيوان – لم ينتج ذلك شيئاً – وما يقوله مفهوم بنفسه.

قال أرسطاطليس:

(وعلى هذا المثال أن أخذ الأوسط قريباً من المناسب، كما قيل في الاختداع الذي يكون عن السالب الكلى: أما حـ ب فتكون باقية على حالها من الاضطرار؛ وأما حـ فتقلب. وهذه الخدعة والتي تقدّمتها شيء واحد).

<u>التفسير</u>

القريب من المناسب أَمّا في الذي ينتج الموجب الكلى فقد كان قيل فيه إنه الحد الأوسط الذي يحمل على الطرفين بإيجاب؛ وأما الحدّ الأوسط الذي هو قريب من المناسب فيما ينتج السالب الكلى فهو أن يكون موضوعاً لكل واحدٍ من الطرفين، أعنى لأحدهما: بإيجاب، وللآخر: بسلب. فإنه إذا انعكست الموجبة في

المحمولات المنعكسة، أنتجت سالبة كلية. والدائم لها إنما هو سالبة جزئية. ولذلك قيل في هذا التأليف في الشكل الثالث إنه لا ينتج إلا سالبة جزئية، إذ كان هو الدائم في كل مادة، فهو يقول أنه أيضا: يعرض من الخدعة هاهنا النوع من الخدعة التي عرضت في السالب الكلى وهو أن يكون الغلط إنما يعرض في المقدمة الكبرى فقط، وهي السالبة، بأن توجد موجبة. وأما المقدمة الصغرى فليس يمكن أن تؤخذ كاذبة، لأنه لا ينتج ما صغراه سالبة في الشكل أيضاً. ولذلك قال: (أمّا حـ ب) يعنى الصغرى (فتكون باقية على حالها من الاضطرار) يعنى أنه ليس يمكن أن تُقْلب (وأما جـ فتُقْلب) يعنى: الكبرى. وقوله: (وهذه الخدعة والتي تقدمتها شيء واحد) يعنى أن الخدعة التي تعرض في الشكل الأول في السالب الكلى هي بعينها التي تعرض في الموجب، أعنى أنها صنفُ واحدٌ في كون المقدمة الكبرى هي التي تقلب فيها.

قال أرسطاطليس:

(فأما متى لم يكن القياس بوسط مناسب، بمنزلة ما تكون حـ تحت أ، فهذه الكبرى تكون صادقة؛ وأما الأخرى فتكون كاذبة، من قِبَل أن يمكن أن توجد لأشياء كثير بعضها ليس تحت بعض. (وأيضاً إن لم تكن حـ تحت أ، فمن البين أن هذه المقدمة دائماً تكون كاذبة، إذ كانت إنما توجد موجبة. وأما حـ ب فقد يمكن أن تكون صادقة، وقد يمكن أن تكون كاذبة. وذلك أنه لا مانع يمنع من أن تكون أ غير موجودة لشيء من حـ، وتكون ح موجودة لكل ب، مثل ألا يكون الحيوان موجوداً للعلم، والعلمُ موجود للموسيقى. وليس مانع يمنع من أن تكون أ ولا لشيء من حـ، وح أيضاً ولا لشيء من ب. فمن البين أنه إذا لم يكن الأوسط تحت أ، أمكن أن تكون كلتا المقدمتين كاذبتين. وقد يمكن أن تكون احداهما، أيّهما اتفق).

<u>التفسير</u>

لما ذكر كيف يعرض الغلط في الموجب الكلى في الشكل الأول بحدّ مناسب، وبحدّ قريب من المناسب –، ذكر أيضاً كيف يعرض فيما ليس بمناسب ولا قريب من المناسب. فقوله: (فأمّا متى لم يكن القياس بوسط مناسب) – يعنى القياس على القياس الموجب الكاذب. ثم قال: (بمنزلة ما تكون حـ تحت أ) ـ يريد: بمنزلة ما يعرض إذا كان الحد الأوسط داخلاً تحت الحدّ الأكبر، أي تكون أمحمولة على كل ب في أصل الأمر، وتكون حـ مسلوبة عن جميع ب، فإنه لا يغلط في هذه المادة إلّا بأن تبقى الكبرى صادقة على هيئتها، أعنى موجبة، ويغلط في الصغرى فتؤخذ موجبة بدل كونها سالبة، وحينئذ ينتج أن أ على كل ب بوسط حـ. وإنما كان حـ في أصل الأمر ها هنا وسطاً غير مناسب، لأنه ليس يقتضي بطبعه سلب أ عن ب، إذا كانت الصغرى فيها سالبة، والكبرى موجبة. وذلك غير منتج، بحسب ما تبين في كتاب (القياس). وقوله: (من قِبَل أن أ يمكن أن توجد لأشياء كثيرة بعضها ليس تحت بعض) ـ يريد: وإنما عَرَضَ أن يكون مثل هذا وسطاً غير مناسب، من قبل أن أ توجد في أشياء كثيرة يُسْلب بعضها عن بعض. فمتى سلب واحد منهما عن الآخر، وأوجبت أ له، عَرَضَ لها على ذلك أن تنتج سالباً فيما هو موجب. يريد: وذلك إذا كانت المقدمة الصغرى سالبة، أمكن أن تنتج القياس مرة موجباً، ومرةً سالباً: أما موجباً فمتى عرض أن تكون أ موجودة في أشياء كثيرة مسلوبٍ بعضُها عن بعض، وأُخِذ واحدٌ من تلك الأشياء حدّاً أوسط، مثل أن الحيوان موجود في الفَرَسَ، والحمار، والإنسان. وهذه كلها مسلوبة بعضها عن بعض. فإذا أخذنا: ولا فَرَس واحداً حمار، وكل حمار حيوان – ُ نّ أن هذا التأليف منتج، وأنه: ولا فرس واحداً حيوان. وذلك كذب. وقوله: (أيضاً إن لم تكن حـ تحت أ، فمن البينّ أن هذه دائماً تكون كاذبة، لأنها

تؤخذ موجبة) ـ يريد: وأما متى كان الحد الأوسط مسلوباً عن الطرف الأكبر، فمن البينّ أن الكاذبة تكون أبداً هي الكبرى، لأنها تؤخذ موجبة – يريد أنه متى كان الحد الوسط غير مناسب، من قِبّل أنه مسلوب عن الطرف الأصغر وموجود للأكبر، فإن الكاذبة أبداً تكون الصغرى. وأما متى كان الحد الأوسط مناسباً، وهو أن يكون مسلوباً عن الطرف الأكبر وموجباً للأصغر، فإن الكبرى تكون هي الكاذبة ضرورةً – أعنى في القياس الذي تعرض فيه الخدعة في أن يظن أنه ينتج موجبة كلية من قِبَل كذب المقدمات. وقوله: (وأما حـ ب فقد يمكن أن تكون صادقة، وقد يمكن أن تكون كاذبة، وذلك أنه لا مانع يمنع من أن تكون أ غير موجودة لشيء من حـ، وتكون حـ موجودة لكل ب، مثل ألا يكون الحيوان موجوداً للعِلْم، والعِلمُ موجود للموسيقى) ـ يريد: فأمّا المقدمة الصغرى، وهي حمل الطرف الأوسط على الأصغر، فقد يمكن أن تكون صادقة إذا كان الحدّ الأوسط مناسباً، لأنها تؤخذ موجبة على ما هي عليه، مثل كون الحيوان مسلوباً عن العلم، والعلم موجود للموسيقى. فإذا أخذ أحدٌ أن كل موسيقى علمٌ، وكل علم حيوان، أنتج لنا كذباً عن كبرى كاذبة وصغرى صادقة. وأما متى كان الحدّ الأوسط غير مناسب، بأن يكون مسلوباً عن الطرفين، فإن كلتيهما تكون كاذبة. فإذن متى كان الحد الأوسط المأخوذ في القياس الموجب الكاذب مسلوباً عن الطرف الأكبر، فإن الكبرى تكون أبداً كاذبة، من أجل أنها توجد موجبة. وأما الصغرى فقد تكون كاذبة إذا اتفق أن يكون الحدّ الأوسط – مع أنه مسلوبُ عن الأصغر – مسلوباً أيضاً عن الأكبر. وقد تكون صادقة إذا كان الحدّ الأوسط موجوداً للأصغر ومسلوباً عن الأكبر. وهذا هو الذي أراد بقوله: (وأما أن حـ ب فقد يمكن أن تكون صادقة، وقد يمكن أن تكون كاذبة) يعنى الصغرى.

ولما ذكر أن الكبرى تكون كاذبة ولا بد، وأن الصغرى تكون بالأمرين، أتى بالمثال والمادة التي تكون فيها الصغرى صادقة، فقال: (وذلك أنه لا مانع يمنع منٍ أن تكون أ غير موجودة ...) إلى قوله: (... موجودا للموسيقى) ـ يريد: وذلك يكون إذا كانت الكبرى سالبة، والصغرى موجبة، أعنى في نفسها. مثال ذلك أن الحيوان هو مسلوبَ عن العلم، والعلم موجود للموسيقى. فإذا أخذ الإنسان على جهة الغلط – أن كل موسيقى عالم، وأن كل عالم حيوان غير ناطق – فقد أنتج نتيجة كاذبة عن مقدمتين إحداهما كاذبة وهي الكبرى، والثانية صادقة وهي الصغرى. ولما ذكر المادة التي تكون فيها الصغرى صادقة ذكر المادة التي تكون فيها الصغرى كاذبة، فقال: (وليس مانع يمنع ان يكون أ ولا لشيء من حـ، وحـ ولا لشيء من ب) ـ يريد: وتكون الصغرى كاذبة، إذا كان الحدّ الأوسط مسلوباً عن الطرفين كليهما، فأَخَذه الغَالط موجباً لكليهما. وذلك أنه لا مانع يمنع من أن تكون أ التي هي الطرف الأكبر غير موجودة لشي من حـ والذي هو الأوسط، وتكون ح أيضاً غير موجودة للأصغر الذي عليه ب، فتؤخذ المقدمتان موجبتين فتكون كلتاهما كاذبة. ولما ذكر أن هذين الصنفين يعرضان متى كان الحد الأوسط مسلوباً عن الأصغر أعنى أن يكون القياس مقدمتاه كاذبتان وأن تكون الكاذبة هي الصغرى – أجمل ذلك فقال: (فمن البين أنه إذا لم يكن الحد الأوسط تحت أ، أمكن أن يكون كلاهما كاذباً. وأنت فينبغي لك أن تفهم أنه إنما يكون كلاهما كاذباً إذا كان الحد الأوسط غير مناسب من جهة ما هو أن يكون مسلوباً عن الطرفين؛ وتكون الكبرى فقط هي الكاذبة متى كان الحد الأوسط مناسباً. لكن قد يقول القائل: فكيف أدخل هذين القسمين في ذكره الحدّ غير المناسب؟ فنقول: إن التعليم في هذا قد يمكن أن يؤخذ بجهتين: أعنى أن

تعدد أصناف هذه المقاييس التي حددها مناسبة على حدة، وأصنافها التي تكون بلا حدود مناسبة على حدّة. وقد يمكن أن يؤخذ التعليم لها مشتركاً، كما فعل ها هنا. فنقول مثلاً، إن الحد الأكبر إذا كان مسلوباً عن الأوسط فلا يخلو أن يكون مسلوباً عن الأصغر أو غير مسلوب. فإن كان غير مسلوب، كانت الكاذبة هي الكبرى. وإن كان مسلوباً، كانت كلتاهما كاذبة. فإن متى كان الحد الأوسط مسلوباً عن الأكبر، أمكن أن تكون الصغرى صادقة، وأمكن أن تكون كاذبة: أمّا كاذبة فمتى كان الحد غير مناسب، وأما صادقة فمتى كان الحد مناسباً. وهذا هو الذي أراد بقوله: (فمن البين أنه إذا لم يكن الأوسط تحت أ أمكن أن تكون كلتاهما كاذبة).

قال أرسطاطليس:

(فقد ظهر وبان كيف يقع الاختداع في المقدمات ذوات الأوساط، وفي المقدمات التي لا أوساط لها، وعلى كم ضرب يكون، وبأي شروط وخواص).

التفسير

قوله: (وعلى كم ضرب يكون) – يعني: على كم صنف يكون. ويشبه أن يكون عنى بذلك ما يكون منها في الشكل الأول، وما يكون منها في الشكل الثاني. وقوله: (وبأي شروط وخواص) ـ يريد أنه ليس يَعْرض في أمثال هذه المقاييس الغلط متى كان الكذب فيها في أي مقدمة اتفقت، بل منها ما يمكن أن يعرض الكذب فيه من قبل الكذب في مقدمة محدودة، وبعضها يمكن أن يعرض ذلك فيها في أي مقدمة اتفقت، وبعضها ليس يمكن أن يعرض الكذب فيها إلّا إذا كان في المقدمتين جميعاً، على ما تبين من قوله في هذه الأشياء. والفرق بين الخواص والشروط، أن الشروط هي التي ليس يمكن أن يكون الإنتاج إلاّ

بها، والخواص هي التي تخصُّ صنفاً من أصناف هذه المقاييس. فالجهة التي بها الشيء: شرط هي غير الجهة التي بها الشيء: خاصّة وإن كان ذلك شيئاً واحداً بعينه. ويشبه أن تكون الشروط ها هنا والخواص إنما تقترن بالجهة، لا بالموضوع. مثال ذلك أن شرط الشكل الأول الذي ينتج الكذب الموجب بحدّ مناسب أن تكون المقدمة الكبرى فيه هي الكاذبة، وأن تكون الصغرى صادقة. وهذه إن لم توجد في غيره فهي خاصّة له. وإن وجدت في غيره فهو شرط ليس بخاصّة. هذا إن كان استعمال الخاصة بخصوص. وأما إن كان استعمالها بعموم، فكل شرط خاصة.

(18)

من فقد حساً فقد علماً، الجهل بوصفه نفياً للعلم

قال أرسطاطليس:

(ويظهر أنّا عندما نفقد حِسّاً من حواسّنا أنه يلزم بذلك من الاضطرار أن نفقد علماً من علومنا ولا يمكننا إدراكه، من قِبَل أن جميع ما نعلمه ليس يخلو أن يكون إمّا بالاستقراء، وإمّا بالبرهان. والبرهان إنما يتمّ من مقدمات كلية وأما الاستقراء فإنّما يكون من الجزئي. والمقدمات الكلية لا طريق لنا إلى إظهارها والعلم بها إلّا بالاستقراء. وذلك أن المقدمات المأخوذة في الذهن مُعَرّاة من المادة إذا رام الانسان تبيين أنها صادقة بأن يعرّيها من مادةٍ مادةٍ أن يبينها بالاستقراء، سواء أخذتها بأن تقرّبها نحو مادة، أو أخذتها معرّاة من المادة. ولا طريق إلى الاستقراء متى فقدنا الحسَّ مِن قِبَل أن الحسّ هو المباشر للأشياء الجزئية. فلا طريق إذن إلى أن نعلم الكلَّ إلّا بالاستقراء، والاستقراء فلا طريق أن نعلمه إلا بالحسّ).

التفسير

هذا فصلٌ آخر غير الفصول التي تقدمت. وهو من النظر في أحوال المقدمات المعروفة بنفسها. وغرضه أن يبين أن العلم بالعقل إنما يكون من قِبَل العلم بالحس، وأنّ مَنْ فَقَدّ حاسّة من الحواس منذ الولادة، مثل أن يولد أعمى أو أصمّ، أنه ليس يمكنه أن يدرك المعقولات التي في ذلك الحسّ. فالأكمه لا يمكنه أن يدرك معقولات الألوان، ولا الأصمّ يدرك معقولات الألحان، ولا معقولات دلالات الألفاظ. فقوله: (ويظهر أنّا عندما نفقد حِسّاً من حواسّنا أنه يلزم لذلك من الاضطرار أن نفقد علماً من علومنا) – يعنى أنه يظهر أن من يفقد من أول

الأمر حِسّاً من الحواس أنه يفقد معقولات ذلك الحسّ من المحسوسات، إذ كان لكل حسّ محسوساتُ خاصّة. وأمّا العامّة فليس يفقدها إلاّ بفقد جميع الحواس. وذلك أنه قد تبين في علم النفس أن المحسوسات منها خاصَّة بحاسّة حاسّة، مثل الألوان: بالعين، والأصوات: بالسمع، والذوق: في الطعوم، والروائح: بالشمّ، والملموسات: باللمس؛ – ومنها عامة، مثل الشكل والعدد والحركة ولما ذكر أنه يجب أن يكون مَنْ نَقَصَته حاسّةً أن تنقصه المقدمات الأول التي في محسوسات تلك الحاسّة، أخذ يبين ذلك، فقال: (من قِبَل أن جميع ما نعلمه ليس يخلو أن يكون إما الاستقراء، وإما بالبرهان) إلى آخر ما كتبناه. وقوله في ذلك مفهوم بنفسه. وتلخيصه – أن كل معلومٍ لنا إمّا أن يكون علمه حاصلاً لنا من قبل البرهان، وإمّا من قِبّل بالاستقراء. والبرهان إنما يكون بالمقدمات الكلية. والمقدمات الكلية يحصل علمها لنا بالاستقراء. فإذن كل علمنا إنما يكون من قِبَل الاستقراء. والاستقراء لما كان للجزئيات، والجزئيات عنها يوجد الكلىّ، وكلُّ علم إنما هو للكلى، وجب أن يكون كل علم أصله الحواس. فمن فقد ضرورةً – حاسَّة من حواسه، فَقّدْ فَقَدَ إدراك الجزئيات التي تخصّ تلك الحاسة. وإذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحسّ، فَقَدْ فقدَ مقدماته الأول. وإذا فَقّد المقدمات الأول في حسّ ما، فقدْ فَقد البرهان في ذلك الحس وإذا كان كل علم يكون في حسٍ ما إنما يكون إمّا من المعروف بنفسه، وإمّا من قبَل المعروف بنفسه من قِبَل الحس – فإذن واجب أن يكون مَنْ فقد حاسّة من حواسه أن يفقد محسوسات تلك الحاسّة. وإذا فَقّد محسوسات تلك الحاسّة، فَقَّدَ معقولاتها. وهذا الذي قاله ليس في شيء منه شَكٌّ، إلّا ما قال من أن كل مقدمة كلية فإنها تحصل بالاستقراء. فإن المقدمات الأول قد قيل إنها صنفان: صنف يحصل بالاستقراء، وصنف يحصل

لنا بالطبع من غير أن ندرى متى حصل لنا، ولا من أين حصل. فهذه المقدّمات قد يظن بها أنها لا تحتاج إلى الاستقراء. وإذا لم تحتج إلى الاستقراء، لم تحتج إلى الحسّ. لكن قد يظهر من أمر هذه المقدمات أنها إنما تكون في المحسوسات المشتركة، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المساوية لشيء واحد(أنها) متساوية ولهذا السبب كانت حاصلةً لنا من أوّل الأمر لوجود المحسوسات المشتركة في كل ما تقع عليه حواسنا. ولما كانت حاصلةً لنا منذ الصبا، لم نذكر متى حصلت لنا، ولا كيف حصلت. وهي لا شك، حاصلة لنا عن المحسوسات. وليس يتعرّى عن هذا الجنس من المقدمات أحد، لأنه لا يمكن أن يوجد حتى يفقد حس اللمس. وهذه المقدمات تحصل بحس اللمس. وليس كلام أرسطو في هذه المقدمات. وإنما كلامه في المقدمات التي تكون في المحسوسات الخاصة بحاسّةٍ حاسّةٍ. وقد يدلّ على هذا أن المقدمات العامّة حاصلة عن الحس – أمّا متى أردنا تصحيحها عند من نازعنا فيها من السفسطائيين، أو مَنْ بهم نَقْصَ عن قبولها، أو مَنْ لا يعترف بها من قبل أنه لا يفهم ما تدلّ عليه أسماؤها – أنّا إنما نصححّها عنده باستقرائها في المحسوسات. وليس يعرض هذا في هذه المقدمات العامّة، بل وفي الخاصّة. ولهذا المعنى احتجّ أرسطو في الصنفين مِن المقدمات مفتقرة إلى الحسّ في قوله: (وذلك أن المقدمات المأخوذة في الذهن معرّاةٌ من المادة إذا رام الإنسان أن يبين أنها صادقة بأن يُعرّبها من مادةٍ مادةٍ إنما يبيّنها بالاستقراء ، سواء أخذتها بأن تقرّبها من مادةٍ مادة، أو أخذتها معرّاة من المادة) ـ يريد أن الدليل على أن المقدمات الكلية التي تحصل في الذهن معرّاة من المادة مفتقرة إلى الحواس أن الإنسان إذا أراد أن يبين أنها صادقة عند مَنْ لم يعترف بها – إنما يبين ذلك بالاستقراء بأن

يعرّيها من مادةٍ مادةٍ من المواد الداخلة تحت ذلك الأمر الكلى . يعنى بالمواد: الأمور الجزئية. وقوله: (سواء أخذتها بأن تعرّيها من مادة مادة أو أخذتها معرّاة من المادة) – يحتمل أن يريد أن الاستقراء يفتقر إليه في الصنفين من المقدمات، أعنى المأخوذة في مادة، وهي المقدمات الطبيعية، والمأخوذة في غير مادة وهي المقدمات التعاليمية، وهذه هي في الأكثر المقدمات العامية التى لا ندري متى حصلت ولا مِنْ أين حصلت. وهذه الحجة على هذا هي عامة للصنفين من المقدمات، أعنى أنها تحتاج إلى الحسّ. ولخفاء الأمر في المقدمات العامة ظن المتكلمون من أهل ملتنا أن العقل ليس يحتاج في إدراكه إلى الحسّ. والذي عَرَض لهم في ذلك ضدّ ما عَرض للقدماء الأوُلَ، فإنهم كانوا يعتقدون أن الحسّ هو العقل نفسه، وأنه لا فرق بين مُدركيهما.

(19)

هل مبادئ البرهان متناهية، أو لا متناهية؟

قال أرسطاطليس:

(وكل قياس فإنما تنبني ذاتّه من حدود ثلاثة: أحد الحدود هو الذي بينٌ وجوده لـ ج وهو أ بتوسط ب، و ب تكون موجودة لـ ج. فأما القياس السالب فتكون إحدى المقدمتين أحد حدّيهما معقولٌ على الآخر؛ وأما الأخرى فيكون أحد حدّيهما غير معقول على الحدّ الآخر. وبينَّ ظاهرٌ أن الأصول التي تبني منها ذات القياس هي بهذا العدد، من قبل أنه يلزم من الاضطرار البرهان عندما يتكون هي بهذا العدد، مثل أن تكون أ موجودة لـ ج بتوسط ب، وتكون أيضا ب موجودة لـ ح).

التفسير

غرضه في هذا الفصل: هل تركيب القياس المستقيم يمرّ إلى نهاية من أحد طرفيه، أو من كليهما، أو من وسط – أعنى أن يحمل محمولٌ على موضوع، ومحمولُ آخر على ذلك المحمول، وعلى ذلك المحمول ثالث، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية؟ أم يجب أن يتناهى هذا الحمل؟ وكذلك قصده أن يطلب هنا القياس أيضاً الذي فرض نتائج من جهة المحمول يتناهى في التحليل إلى موضوع ليس يحمل على شيء أصلا. وذلك أنه بَينٌ أن كل ثلاثة أشياء يحمل أحدها على الثاني، والثاني على الثالث، أن الثالث موضوع ليس بمحمول، والأول محمول ليس بموضوع، والوسط موضوع ومحمول. فهو يطلب في مثل هذا الفرض: هل يمرّ الحمل في أمثال هذه الثلاثة الحدود إلى ما لا نهاية، أو

يمرّ الوضع إلى مالا نهاية، أو تمر الأوساط التي بين الطرفين المفروضين إلى غير نهاية؟ مثل أن نفرض بين أو حـ أوساطاً لا نهاية لها، كل واحدٍ موضوعٌ للذي فوقه، ومحمول على الذي تحته. ولما كان هذا المطلوب لا يتصوَّر إلاّ بأن يقدّم قبل ذلك مقدمة من كتاب (القياس)، وهو أن كل قياس فإنما تُبنّى ذاته من ثلاثة حدود، ابتدأ بهذه المقدمة. فقوله: (وكل قياس فإنما تنبني ذاته من حدودٍ) -: الاقيسة الحملية البسيطة، على ما تبين في كتاب (القياس). وقوله: (أحد الحدود هو الذي بين وجوده لـ ج، وهو أ بتوسط ب، وب تكون موجودة لـ جـ) ـ يريد؛ وأحد هذه الحدود هو الحد الأكبر الذي عليه علامة أ الذي بين وجوده للطرف الأصغر الذي عليه علامة جـ، بتوسط الحدّ الأوسط الذي عليه علامة ب. فقوله: (وأتكون موجودة لـ جـ) يريد: بتوسط ب، إذا كانت أ موجودة لـ ب، وب موجودة لـ جـ. وإنما شَرَطَ الإيجاب في المقدمتين لأن هذا هو الذي ينتج الموجب. ولما ذكر صورة القياس الموجب، ذكر صورة القياس السالب، إذ ليس قصده في هذا الفحص أن يفحص عن القياس الموجب المركّب، أعنى: هل يتناهى من طرفيه ووسطه، أم لا يتناهى؟ بل وعن القياس السالب، فقال: (فأما القياس السالب فتكون إحدى المقدمتين أحدُ حدّيهما معقولٌ على الآخر، وأما الأخرى فيكون أحدُ حديهما غير معقولٍ على الحد الآخر) ـ يريد: فأمّا القياس السالب، فإذا كان لا بدّ فيه من مقدمة سالبة، ومقدمة موجبة، يكون حدُّ إحدى المقدمتين مقولاً على الحدّ الآخر بإيجاب. وهو إمّا حَمل الأوسط على الأصغر، وإمّا الأكبر على الأوسط؛ ويكون أحد حدّى الأخرى مقولاً بسلب. وهذا أيضاً: إمّا الحدّ الأكبر على الأصغر، وإمّا الأوسط على الأصغر. وإنما لم يبال ها هنا – فيما أحسب – أن تكون الصغرى هي السالبة، أو الكبرى لأنّ هذا النظر هو

في قياس ليس على مطلوب محدود. وذلك الشرط إنما يعتبر بالإضافة إلى مطلوب محدود، أعنى كون الصغرى موجبة ولا بدّ، والكبرى سالبة على ما تبين في كتاب (القياس). وقوله: (وبين ظاهر أن الأصول التي تتبني منها ذاتُ القياس هي بهذا العدد) ـ يريد أنه يظهر أن أقلّ الأصول التي يُبنى منها القياس هي بهذا العدد، أي ثلاثة، من قِبَل أنه يلزم عن وضعها بهذا العدد شيء آخر غيرها، وهو الذي يسمّى نتيجة، وأنه يلزم عن أقل من هذا العدد شيء آخر هو غيره الذي أراد بقوله: (من قبل أنه يلزم من الاضطرار البرهان عندما يكون بهذا العدد) الشيء المبرهن، أي النتيجة. وقوله: (مثل أن تكون أ موجودة ل جـ بتوسط ب، وتكون ب موجودة ل جـ) ـ يريد: مثل أنه إذا وضعنا أ موجودة لـ جـ، فإنه يتبرهن ضرورةً عن هذا أن أ موجودة لـ جـ. وكذلك في السلب، مثل أنه إذا وضعنا أن أ مسلوبة عن ب، وب موجودة لـ ج، فإنه يتبرهن عن هذا أن أ مسلوبة عن جـ.

قال أرسطاطليس:

(فأما القياس بمقدمات مظنونة ومأخوذة من الآراء المشهورة وعلى طريق نحو الجدل. فظاهر أن البحث عن قياسهم يكون على أنه من مقدمات مشهورة، حتى إنها وإن كان لها وسط بالحقيقة يظن أنها غير ذات وسط، فإن القياس على طريق الجدل بأمثال هذه يقيس).

التفسير

لما كان غرضه إنما هو الفحص عن المحمولات في البرهان: هل تتناهى؟ وكذلك الموضوعات؛ وكان هذا ليس يبين في المقدمات الجدلية وإنما يبين في المقدمات البرهانية – أخذ يقدّم لذلك أن المقدمات صنفان: جدلية،

وبرهانية، ويعرّف السبب الذي مِنْ قِبّله ليس يتصور هذا الفحص في المقدمات الجدلية. وهذا كله بعد أن قَدم لذلك أن كل قياس فإنه يكون، أقلَّ ذلك، من ثلاثة حدود فقال: (فأما القياس بمقدمات مظنونة ومأخوذة من الآراء المشهورة فظاهر أن البحث عن قياسهم يكون على أنه من مقدمات مشهورة) ـ يريد: وهذا الطلب ليس يتصور في القياس الذي يكون من مقدمات مظنونة، لأن القياس الذي سيكون من مقدمات مظنونة – وهي المأخوذة من الأراء – البحثُ فيه إنما يكون عن المقدمات المشهورة من غير المشهورة لا عن يتناهى أو لا يتناهى.

ولما أخبر أنه يلزم أن يكون البحث في القياس الجدلي ان يبحث باحث عنه عن الشهرة في المقدمات المشهورة، عرّف أن هذا هو السبب الذي مِنْ قِبله لا يتعرّض الجدل إلى هذا الفحص في المقدمات المشهورة، فقال: (حتى إنّها، وإن كان لها وسط، يُظَن أنها غير ذات وسط) ـ يريد أنه يعرض له عندما يفحص عن المقدمات المشهورة أن تكون ذات وسط، فيظنّ بها أنها غير ذات وسط، وبالعكس؛ ولذلك ليس يمكن فيها إحصاء الأوساط بالحقيقة، فضلا عن أن يوقف منها عند الطلب أنها متناهية أو غير متناهية. والسبب في ذلك أن المشهور ليس هو بمطابقٍ للموجود. فإذن هذا الفحص ليس يمكن في المقاييس الجدلية. ولما عَرّف هذا، عاد إلى ذكر القياس الذي يمكن فيه هذا الفحص، فقال:

قال أرسطاطليس:

(فأما الذين يقيسون على طريق الحق، فإنه ينبغي أن ينظر في مقدماتهم على أنها مأخوذة من الأمور الموجودة. وذلك بمنزلة ما يكون أحدُ حَدّيها محمولاً على الآخر على طريق العَرَض. ومعنى قولنا: (على طريق العَرض)

بمنزلة ما يحمل الإنسان على الأبيض. وليس هذا الحمل بمنزلة حملنا على الإنسان أنه أبيض، وذلك أنه ليس حملنا على الأبيض أنه إنسان من حيث هو أبيض. فأمّا الأبيض فإنّا نحمله على الانسان من قبل أنه يعرض للإنسان أن يكون أبيض، فإنه توجد أشياء هي بعينها تكون محمولة على أنفسها).

التفسير

لمّا قَدّم بيانه أن كل قياس إنما يكون – أقلَّ ذلك – من ثلاثة حدود، وأن هذا الفحص إن كان في القياس الجدلي فبين أنه يكون فحصاً غير طبيعي، لأن مقدمات المقاييس الجدلية والمشهورة ليس من شرطها أن تكون مطابقة للموجود – أخذ يقدّم أيضاً لذلك مقدّمة ثانية وهي أن هذا الفحص إنما يكون في الحمل على المجرى الطبيعي، وهو الحمل الذي يكون فيه المحمول محمولاً بالطبع، والموضوع موضوعاً بالطبع، وهو أن يكون المحمول مما يحتاج في وجوده إلى موضوع، والموضوع مما يقوم به محمول ما. وذلك أن ها هنا أشياء يظن من أمرها أنها موضوعات غير محمولات بالطبع، ومحمولات بالطبع غير موضوعات لشيء بالطبع، وموضوعات محمولات معاً بالطبع، أي موضوعات لشيء بالطبع محمولات على شيء آخر بالطبع. فهو يطلب هذا المعنى في المحمولات الطبيعية والموضوعات الطبيعية، أعنى هل فيها بسائط؟ إذ كان فيها أوساط. وهل إن كان فيها بسائط أوساطها متناهية، أم غير متناهية. فقوله: (فأمّا الذين يقيسون على الحق) – يعنى به المبرهن. وقوله: (فإنه ينبغي أن ننظر في مقدماتهم من جهة أن مقدماتهم في الحمل يحاكى بها الأمور الموجودة. وهو الذي دلّ عليه بقوله: (على أنها مأخوذة من الأمور الموجودة) – أي على أن أجزاءها مأخوذة في الحمل والوضع على ما هي عليه الأمور الموجودة أنفسها. ثم حدّ هذا الحمل ما هو فقال: (وذلك بمنزلة ما يكون أحد

حَدّيها محمولاً على الآخر، لا على طريق العَرّض) ـ يريد بطريق العرض: الحملّ الذي يعرض فيه أن يكون الشيء يحمل على نفسه، وهو الحمل على غير المجرى الطبيعي. فإن الحمل على غير المجرى الطبيعي هو حَملٌ بالعَرّض بهذه الجهة، وإن كان من الأمور الذاتية مثل حمل ذوات الفصول على الفصول، وحمل ذوات الحدود على الحدود. وقوله: (بمنزلة ما يحمل الإنسان على الأبيض) – يعنى قول القائل: إن الأبيض إنسان. وإنما كان ذلك كذلك لأن الانسان هو بالطبع موضوع للبياض، والبياض محمول عليه بالطبع. فمن قال: الانسان أبيض، فقد حمل حملاً طبيعياً؛ ومن قال: الأبيض انسان، فقد حمل حملا غير طبيعي، لأنه عَرِض له أن حمل الشيء على نفسه. وليس كل محمول على المجرى الطبيعي يكون ذاتياً، مثل حمل الأبيض على الانسان، فإنه حمل على المجرى الطبيعي، وهو غير ذاتي. وهو إنما جعل مثاله ها هنا مأخوذاً من حمل الأعراض على الجواهر، لأنه وإن لم يكن ذاتياً فهو على المجرى الطبيعي. وقوله: (وليس هذا الحمل بمنزلة حملنا على الإنسان أنه أبيض) ـ يريد أن هذا الحمل هو على غير المجرى الطبيعي. ثم وفي السببَ في ذلك فقال: (وذلك أنه ليس حملنا على الأبيض أنه إنسان من حيث هو أبيض) ـ يريد: وإنما كان حملنا الانسان على الأبيض بهذا النوع من العرض من قبل أنه ليس هو إنسان بما هو أبيض، إذ كان يكون ما هو أبيض ليس بإنسان. وقوله: (فإنه توجد أشياء هي بعينها تكون محمولة على أنفسها) ـ يريد: أن هذا يعرض في حمل الأعراض التي يُدَلّ عليها بأسماء مشتقة على الجواهر، وفي حمل الجواهر عليها. وذلك أن تقدير قولنا: (الأبيض هو إنسان)

– هو قولنا: (الانسان الأبيض هو انسان). كذلك قولنا: (الانسان أبيض) تقديره: الانسان هو إنسان أبيض.

قال أرسطاطليس:

(فلتكن حـ صورتها مالا يوجد لشيء غير الشيء الذي هي له فقط. ولتكن هـ موجودة لها أولاً من غير وسط. وليوجد ل هـ: د، ول د: ب. فالنظر يجب أن يقع هكذا: هل الإمعان إلى فوق يلزم من الاضطرار أن يقف، أو يكون يمضي إلى غير نهاية؟).

التفسير

يقول: فليكن ما عليه علامة جـ هو موضوع لغيره فقط دون أن يحمل على شيء آخر، أي يكون موضوعاً أخيراً ليس محمولا على شيء أصلا. يريد: لنفرض شيئاً على هذه الصفة، ثم نطلب: هل تتناهى المحمولات عليه، أم لا؟ فقوله: (مالا يوجد لشيء غير الشيء الذي هو له) ـ يريد: أي ما لا يوجد لشيء غير الشيء الذي هو ذاته، مثل زيد، فإنه لا يوجد لشيء إلاّ لزيد فقط، أي أنه لا يحمل على شيء آخر؛ ومثل الانسان الذي هو نوع آخر، فإنه لا يحمل على كلّى أصلاً. وقوله: (وليوجد له د) ـ يريد: وليحمل على المحمول الأول الذي هو هـ محمول ثانٍ بغير وسط، وهو د. وليُحمْل أيضاً على د مجمولٌ رابعٌ، وهكذا فإذا وضعت أشياء بهذه الصفة، وقع الإمعان إلى فوق. وإذا كان ذلك كذلك، فالنظر يقتضي إما أن يمرّ هذا الإمعان إلى مالا نهاية، أي يوجد للمحمول محمولٌ إلى غير نهاية، أو يقف الأمر فينتهى إلى محمول ليس هو موضوع الشيء أصلا. وهذا هو الذي دلّ عليه بقوله؛ (فالنظر يجب أن يقع هكذا: هل هذا الإمعان إلى فوق يلزم من الاضطرار أن يقف، أو يكون يمضي

إلى غير نهاية؟) ـ يريد: فالنظر يوجب في المرور في مثل هذه المحمولات إلى فوق أن يقف الحمل، أو أن يكون يمضي إلى غير نهاية.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً إن كانت أ ليس يحمل عليها شيء بالذات، وكانت أ موجودة لـ ط أولاً من غير توسط، وكانت ط موجودة لـ حـ، وحـ موجودة ل ب ـ فالنظر هنا: هل هذا الامعان إلى أسفل ينقطع، أو يمكن أن يمضي إلى مالا نهاية له؟)

التفسير

لما كان المطلوب في هذه المحمولات التي بهذه الصفة ثلاثة أشياء: أحدها إذا فرضنا موضوعاً آخر: هل يمكن أن تتناهى المحمولات عليه حتى يوجد عنها محمول أخير ليس يحمل عليه شيء، أو لا يتناهى؟ والثاني: هل إذا فرضنا محمولاً أخيراً، أعنى ليس يُحمل عليه شيء، وحُمل هو على غيره، وذلك الغير على غيره: هل ينتهي الأمر إلى موضوع أخير، أولا ينتهي الأمر، بل يمرّ هذا الإمعان إلى أسفل بغير نهاية؟ والثالث: هل إذا حملنا محمولاً ما أوّلا على موضوع ما بأوساط كثيرة: هل يجب في تلك الأوساط أن تتناهى، أو لا تتناهى؟ ولما كان قد ذكر القسم الأول، عاد إلى القسم الثاني وهو مرور الموضوعات إلى غير نهاية. وكلامه في هذا مفهوم بنفسه. ومثاله من المواد: إن كان الموجود – مثلا – ليس يحمل عليه شيء بالذات، وكان هو محمولاً على الجسم، وكان الجسم يحمل على المتغذّي، والمتغذّي على الحيوان – هل ينتهي هذا الحمل في الإمعان إلى أسفل دائماً، أو يقف عند موضوعٍ أخير ليس هو محمولاً على شيء؟ كأنك قلت في هذا المثال: والمتغذي على الحيوان، والحيوان على الإنسان، والإنسان على زيد وعمرو.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً فإنّا نبحث عن الأوساط: أتُراها قد يمكن أن تكون بلا نـهاية، والطرفان محدودان؟ ومعنى هذا هو أنه إذا كانت أ موجودة لـ حـ بوسط هو ب، وكانت أشياء أُخَر محمولة على ب، وعلى تلك الأشياء أشياء أخَر: أترى يمكن الامعان في ذلك إلى غير نـهاية، أم ذلك غير ممكن؟ والبحث عن هذا المعنى هو البحث على أنه: هل يمكن أن يمرّ البرهان إلى مالا نـهاية؟ وهل يكون برهانٌ على كل شيء؟ أم ينتهي الأمر في البرهان إلى مقدمات غير ذات وسط؟)

التفسير

هذا هو الطلب الثالث، وهو أن تمرّ الأوساط المأخوذة بين الأكبر والأصغر إلى غير نهاية. وذلك بأن يبين الحد الأكبر، الذي هو أمثلاً، لـ ح الذي هو الأصغر بوسط هو ب، أعنى بأن تفرض أمحمولة على ب، وب محمولة على ج. ثم يبين أيضاً حمل أعلى ب بوسط هود. وذلك بأن تحمل أعلى د، ود على ب، ثم يبين أيضاً حمل أعلى د، بوسط هو هـ، وذلك بأن تحمل أعلى هـ، وهـ على د. وكذلك يفعل أيضاً في حمل الطرف الأوسط على الأصغر، أعنى أنّا نأخذ له حدّاً أوسط، وللأوسط: أوسط – فهل يمرّ مثل هذا إلى غير نهاية؟ أو ينتهي إلى مقدمات غير ذوات أوساط؟ فقوله: (وأيضاً فإنّا قد نبحث عن الأوساط: أترى هل قد يمكن أن تكون بلا نهاية، والطرفان محدودان؟ (– يَعْني بلا نهاية بين الطرفين، أو تكون متناهية؟ ويعنى بالطرفين: الأكبر، وهو المحمول في المطلوب، والأصغر وهو الموضوع في المطلوب. ولما ذكر الشيء الذي عنه يفحص أتى بمثال ذلك، فقال: (ومعنى هذا هو أنه إذا كانت أ موجودة لـ حـ بوسطٍ هوب، وكانت أشياء أخر محمولة على ب، وعلى تلك الأشياء أشياء أخر) ـ يريد: ومثال هذا الذي يطلب فيه هذا الطلب هو أن يزعم

زاعم ان أ مثلا موجودة لـ ج، بوسط هو ب، وتكون أ محمولة على ب من قبل أن أشياء أخر محمولة على ب، ومن قبل أن على تلك الأشياء أشياء أُخَر محمولة – فهل يتناهى مثل هذا الحمل حتى توجد أ في ب بأوساطٍ لا نهاية لها؟ أو هي متناهية؟ وكذلك حال أ مع ج، وهو الذي أراد بقوله: (أترى يمكن الإمعان في ذلك إلى غير نهاية؟ أم ذلك غير ممكن؟) – يعنى بإمكان الامعان في وجود الحدود الأوساط بين الطرفين، وذلك بأن تكون إن كانت غير متناهية: إمّا بوجودها بهذه الصفة بين الطرف الأكبر والأوسط، وإمّا بين الطرف الأوسط والأصغر؛ وإما في الموضعين معاً. وإن كانت متناهية فإنما تكون في الموضعين. ثم بَين أن البحث عن هذا المعنى ليس هو من جنس البحث عن المعنيين المتقدمين، لأن البحث عن هذا المعنى، كما قال هو: هل يمكنٍ أن تمعن البراهين في الشيء الواحد إلى غير نهاية. يريد بالإمعان إلى غير نهاية أن ببين شيء ما بمقَدمِتين، ثم تبين كل واحدة من تلك المقدمتين بمقدمتين أيضاً، وهكذا إلى غير نهاية؛ – أم ينتهي مثل هذا المطلوب إلى أقيسة تكون عن مقدمات معروفة بأنفسها؟ وقد كان تكلمّ على هذا المعنى في أول هذه المقالة، لكن رأى هنا أن يُعيده.

قال أرسطاطليس:

(والقول في المقاييس والمقدمات السوالب على مثال القول في الموجبات، بمنزلة ما تكون أ إمّا غير موجودة لشيء من ب أولاً، أو يكون بينهما وسط له أوّلاً تكون أ غير موجودة بمنزلة حـ، وتكون ح موجودة لكل ب. وأيضاً إن كانت أ غير موجودة لشيء هو قبل ح، فهل يوجد لا يتناهى في الشيء الذي هو قبل ح، أم يلزم أن ينقطع ويقف)؟

التفسير

يقول: ومثل هذا الطلب ينبغي أن نطلب في القياسات السالبة، أعنى التي تنتج نتيجة سالبة. فقوله: (والقول في المقاييس والمقدمات السوالب على مثال القول في الموجبات) يريد –: وهذا النحو من الطلب ينبغي أن نطلبه في المقاييس التي تكون فيها مقدمات سوالب، على مثل ما نطلبه في المقاييس التي تكون من مقدمات موجبة. وهذا أيضاً إنما يتصور بأن لا يكون بين الطرف الأكبر المسلوب عن الأوسط وبين الأوسط وسط آخر يوجب سلب الأعظم عن الأصغر، أو يكون بين الأكبر والأوسط وسطٌ حتى يكون كلٍ سلب إمّا أولاً، أي بغير وسط؛ وإما أن ينتهي إلى سلب أول، إن كان سلباً بوسط أو الأوساط تمرّ إلى غير نهاية. فقوله: (منزلة ما تكون أ إمّا غير موجودة لشيء من ب اوّلا، أو يكون بينهما وسطً له أوّلاً تكون أ غير موجودة، بمنزلة حـ، وتكون حـ موجودة لكل ب) ـ يريد: وهذا الطلب يكون تصوّره على أحد وجهين: اما إن كان السلب ليس يحتاج إلى سلب فيكون بمنزلة ما يفرض فارضُ أن أ التي هي الطرف الأكبر غير موجودة لشيء من ب الذي هو الحد الأوسط في القياس السالب، أعنى الذي مقدّمته الكبرى سالبة وصغراه موجبة، ويكون سلبها عن ب بغير وسط، أي أول. فإن أُلْفى قياس مقدّمته السالبة بهذه الصفة فبينٌ أنه ليس يحتاج السلُب إلى سلب. والوجه الآخر أن يكون بين أوبين ب – الذي هو الحد الأوسط وسطٌ آخر عنه تسلب أ سلباً أولاً، وتسلب من ب مِنْ قِبَل سلبها عن ذلك الوسط، سواء كان ذلك الوسط واحداً إذا كان متناهياً، أو أكثر من واحد، فإنه يصل ضرورةً إلى مقدمة مسلوبة سلباً أوّلياً. [٩٧ أ] وهذا هو الذي أراد بقوله: (أو يكون بينهما وسطٌ له أولاً تكون أ غير موجودة بمنزلة حـ، وتكون ح موجودة لكل ب) – يريد: أو يكون بين الحد الأكبر والأوسط وسطٌ عنه يكون الطرف

الأكبر الذي هو مسلوبٌ سلباً أولياً. مثل أن يكون الحد الأوسط ما عليه ب، وتكون أ مسلوبة عن حـ سلباً أولياً، وتكون حـ موجودة لـ ب، فتكون أ مسلوبة عن ب من قِبَل سلبها عن حـ، فيكون سلبها عن ب بوساطة حـ. ولما ذكر هاتين الجهتين اللتين يتصوّر منهما تناهى المقدمات والسوالب في القياس بانتهاء إلى سوالب أُوّل، أخذ يذكر القسم الثاني الذي تعطيه طبيعةُ التقسيم، وهو أن يكون سلب الطرف الأكبر عن الأوسط بأوساطٍ لا نهاية لها ليس ينتهي إلى سلب أول، فقال: (وأيضاً إن كانت أ غير موجودة لشيء هو قَبْلَ ح، فهل يوجد لا يتناهى في الشيء الذي هو قبل حـ؟ أم يلزم أن ينقطع ويقف؟) ـ يريد: وإن كانت أ مسلوبة عن الحد الأوسط الذي هو حـ سلباً ليس بأولَ، بل من قبَل قياسها عن شيء آخر هو وسط بين أو حـ، أو أشياء أخر – فهل تنتهي مثل هذه الأشياء التي. هي أوساط بين الطرف الأكبر والأوسط في القياس الأول، أعنى الأول في التحليل؟ أم ليس تتناهى؟ وإنما وجب أن لا تتناهى المقدمات السوالب إن لم تنته الأوساط التي بين الطرف الأكبر والأوسط، أعنى المسلوب عن الأوسط، من قِبَل أن كل وسط يوجد هنالك فهو يتضمن مقدمتين إحداهما موجبة، وهي الصغرى، والأخرى سالبة وهي الكبرى. فيسأل أيضاً في هذه السالبة: هل هي بوسط، أم لا؟ فإن كانت بوسط، فهنا لك أيضاً مقدمتان: موجبة، وسالبة. فيُسْألَ أيضاً في تلك السالبة هل هي بوسطٍ، أَمْ لا؟ وإذا وُجد هذا يتسلسل، فهل يمرّ ذلك إلى غير نهاية؟ أم ينتهي الأمر إلى سالبة أولى، أعنى يكون حملها من غير وسط؟ وهذا هو الذي دلّ عليه بقوله: (فهل يوجد لا يتناهى في الشيء الذي هو قَبل حـ، أم يلزم أن ينقطع ويقف؟) ـ يريد: فهل يوجد الحمل الذي بين أ و ح التي هي الحدّ الأوسط من القياس الأول إذ كان

ذلك الحمل بوسط متناهي الأوساط، أم لا؟ فقوله: **(في الشيء الذي قَبلَ حـ)** – يعنى به الأوساط التي توجد بين أو حـ. وذلك أن هذه الأوساط هي ضرورةً بين أ وحـ، وهي كأنها بعد أ إذا أبتدئ من الطرف الأكبر، وقبل حـ[1]. وأما إذا ابتدئ من حـ فهي بعد حـ، وقبل أ. لكن إنما أخذ هذا الحمل من الطرف الأكبر.

قال أرسطاطليس:

(فأما الأمور التي ينعكس بعضها على بعض فليس صورتها هذه الصورة. وذلك أن من الأشياء التي ينعكس بعضها على بعض بالتساوي ليس فيها محمولٌ هو أول، ومحمول آخر يحمل عليه، لكن كل واحد منهما عند الآخر هو أول. فإن كانت الأشياء المحمولة على هذا الوجه هي غير متناهية، فالأمور الموضوعة لها أيضاً هي غير متناهية والشك يطرأ عليها على مثال واحد. وكذلك وإن لم ينعكس بعضها على بعض على هذا الوجه، لكن ينعكس أحدهما انعكاس جوهرٍ على عَرَض، والآخر انعكاس عَرَضٍ على جوهر)

التفسير

لما كان هذان المطلبان في القياسات المركبة ، أعنى : هل المحمولات فيها متناهية أو الموضوعات إنما يتصور في الحمل الذي يكون على استقامة ، أعنى يتوهم تزيُّده إلى فوق كالخط المستقيم، أو انحداره إلى أسفل كالخط المستقيم أيضاً، إلاّ في الحمل الذي يتصوَّر دائراً، وذلك يكون في المقدمات المنعكسة بعضها على بعض، أعنى التي تكون من الحدود والرسوم والخواص – بينّ هذا المعنى لئلاً يغلط فيه غالط، فقال: (الأمور التي ينعكس بعضها في بعضٍ فليس صورتها هذه الصورة) ـ يريد: فأما المقدمات المشتركة بالحدود الأوساط، وهي منعكسة بعضها على بعض ، فليس صورتها في هذا الطلب هذه

[1] في الترجمة اللاتينية: لأنها تكون بعد 'أ' وقبل 'ب' عندما يُبدأ من الحد الأكبر،

الصورة التي قصدنا الفحص عنها ، وذلك أن المقدمات المنعكسة يوجد الحملُ فيها – ضرورةً – غير متناه . وذلك أن المحمولات فيها يمكن أن توجد محمولات دائماً والموضوعات موضوعاتٍ دائماً. مثال ذلك أنّا إذا صوّرنا دائرة أ ب حـ د هـ، وجعلنا هذه الحروف عليها حدوداً منعكسة، فإنه توجد محمولات فيها غير متناهية؛ وكذلك الموضوعات، وكذلك أن أتحمل على ب، ب على حـ، حـ على د، د على هـ، هـ على أ، أ على ب، وكذلك إلى غير نهاية. وإن أُخذتْ أيضاً من جهة الموضوع وجدت ب موضوعة لـ أ، وحـ موضوعة لـ ب، ود موضوعة ل ح، وهـ موضوعة لـ ب، وأ موضوعة ل هـ، وب موضوعة ل أ، ويمرّ الأمرُ إلى غير نهاية. وقوله: – وذلك أن الأشياء التى ينعكس بعضها على بعض بالتساوي ليس فيها محمول اول لموضوع، ومحمول أخير يحمل عليه، لكنْ كل واحد منهما عند الآخر هو أوّل) ـ يريد: والسبب في أنه لا يتناهى الحمل في الأمور المنعكسة، لا إلى فوق ولا إلى أسفل، أنه ليس في الأمور المنعسة محمول أول وهو موضوع أخير عند العكس، بل قد يمكن أن يحمل عليه الطرف الأخير. وقوله: (فإن كانت الأشياء المحمولة على هذا الوجه غير متناهية، فالأمور الموضوعة لها غير متناهية أيضاً) ـ يريد: وإذا تبين في الأمور المنعكسة أنه لا يوجد فيها محمول أوّل، فبين أنه لا يوجود فيها موضوع أخير، وذلك أن جميع المحمولات تنقلب موضوعات، والموضوعات محمولات. فإن كانت المحمولات غير متناهية، فالموضوعات غير متناهية. وقوله: (والشكّ يطرأ على مثال واحد..) إلى آخر ما كتبناه ـ يريد: والشكّ العارض في مرور الموضوعات إلى غير نهاية، وانحلاله بأنها تمرّ إلى غير نهاية للسبب الذي قلناه يعرض وإن لم تّبن المقدمة عندما تنعكس على نحو واحدٍ من الحمل. لأنه

إذا كانت المقدمة حُمل فيها عَرَضٌ على جوهر من أول الأمر، انعكست إلى الحمل الذي على غير المجرى الطبيعي وهو حَمل جوهر على عَرّض. وإذا أُخِذ هذا الحملُ أولا، انعكست إلى الحمل الذي على المجرى الطبيعي.

(20)

عدد الأوساط ليس غير متناه

قال أرسطاطليس:

(فأما فغير ممكن أن تكون بلا نهاية، إذ كانت المحمولات ـ من فوق أخذت، أو من أسفل ـ قد تنقطع. ومعنى قولنا: (من فوق) ـ هو أن يقع الترقي والإمعان من ناحية الأمر الكلى. ومعنى قولنا: (من أسفل) ـ هو أن يقع الإمعان من ناحية الجزئي. فلو كان عندما تحمل أ على ز تكون المتوسطات التي عليها علامة ب غير متناهية، لكان ظاهرًا بيناً أنه يمكن الإمعان من أ إلى أسفل، بأن يحمل شيء على شيء بلا نهاية ولا يصل إلى ز من قبل أن الأوساط التي بين الطرفين لا نهاية لها، فلذلك أيضاً إن أمعن أ من ز إلى فوق فلا تصل إلى أ، لأن الأوساط التي بينها لا نهاية لها. وهذا غير ممكن. فإذن لا يمكن أن تكون الأوساط التي بين أ و ز غير متناهية. ولا أيضاً لو عارض مُعارِض بأن بعض المتوسطات، مثل ما بين أ ب حـ يتبع بعضها بعضاً، ولا يكون بينهما وسط. وبعضها لا سبيل إلى أن يوجد كذلك، فإنه لا فرق بين الأول والثاني إذا اقتضب من ب نحو أ أو نحو ز كان لا نهاية موجوداً بين كل حدين، أو لم يكن كذلك، أعنى الا يكون بين كل حدين. فإنه سواء كان بين كل حدين، أو كان موجوداً. وذلك أن الأشياء التي بعد هذه تكون بلا نهاية).

التفسير

قوله: (فالأوساط فغير ممكن ان تكون بلا نهاية، إذ كانت المحمولات – من فوق أُخذت، أو من أسفل – قد تنقطع) –: يريد فأما الأوساط فقد تنتهى إذا وضع أن المحمولات التي في الوسط إذا أخذ الحمل إلى فوق محمول أخير ليس يحمل عليه غيره، وإلى موضوع أخير ليس يحمل على غيره، وهو الذي دلّ عليه بقوله: (قد ينقطع). وهو يضع أولاً في هذا البيان أن ها هنا محمولاً أخيراً

وموضوعاً أخيراً. ثم يتكلف البرهان على أن الأوساط بينها ليس يمكن أن تكون غير متناهية. ثم بَين بَعْدُ أن ها هنا محمولاً أخيراً وموضوعاً أخيراً. ولما كان قد قال: (إذ كانت المحمولات، من فوق أخذت أو من أسفل، قد تتقطع)، شرح ما أراد بهذا اللفظ فقال: (ومعنى قولنا: (من فوق) – أن يقع الترقي والإمعان من ناحية الكل) ـ يريد: أن يقع الترقي في الحمل من ناحية المحمول، أي متى فرضنا مقدمة من محمول وموضوع، وأخذنا لذلك المحمول محمولاً، ولذلك المحمول محمولاً، أنه ليس يمرّ الأمر إلى غير نهاية. ولما كان المحمول يزاد على الموضوع، والزيادة على الشيء شبيهةٌ بالترقي، سمّى هذا النوع من الحمل ترقيا. وعنى بـ (الكلى): المحمول، وإنما سمّاه (كلياً) لأنه أعمّ الحدين.

ثم قال: (ومعنى قولنا: (أسفل) هو أن يقع الإمعان من ناحية الجزئي، يعنى من ناحية الموضوع. وإنما سمّاه جزئياً لأنه منطو تحت المحمول. ولم يُرِدْ ها هنا الجزئي الحقيقي، لأن الجزئي الحقيقي، الذي هو الشخص، لا يحمل على شيء أصلا على المجرى الطبيعي. ولذلك كان هو الموضوع الأخير. وقال: (هو أن يقع الإمعان) – ولم يقل: الترقي، إذ كان هذا أشبه بالنزول. ولذلك قال: (ومعنى قولنا: أسفل). ولما وضع أن هاهنا محمولاً أخيراً وموضوعاً أخيراً، أخذ يبين أن الأوساط فيما بينها غير متناهية، فقال: (فلو كان عندما يحمل أعلى ز تكون الأوساط التي عليها علامة ب غير متناهية، لكان ظاهراً بيّناً أنه قد يمكن الامعان من ب إلى أسفل بأن يحمل شيء على شيء بلا نهاية) ـ يريد: أنه لو فرض إنسانٌ المتوسطاتِ بين الطرفين ، اللذين وضعناهما وسلمنا أنهما محدودان ، غير متناهية، لأمكنه أن يبتدئ من الطرف الذي هو أ مثلاً، فيحمله على الأوسط الذي يليه، وذلك الأوسط على الذي يليه، ويمرّ الأمر في الحمل

هكذا إلى غير نهاية ، ولا يصل إلى الطرف الذي فرضناه أخيراً، الذي فرضنا عليه علامة ز، من قبل أن المتوسطات التي بين أوز غير متناهية. قم قال: (ولذلك أيضاً إن أمعنّا من ز إلى فوق لا نصل إلى أ، لأن الأوساط التي بينهما لا نهاية لها. وهذا غير ممكن) ـ يريد: وكذلك كان يعرض لنا لو ترقينا من الطرف الأوسط الذي هوب إلى جهة أ لم نصل في وقت من الأوقات إلى أ. وهذا غير ممكن، لأنا قد وضعنا الأطراف متناهية. ولو كان الإمعان إلى غير نهاية لم يكن هنالك طرفان محدودان، وقد كنا فرضناهما محدودين – هذا خلف لا يمكن. فإذن لا تكون الأوساط التي بين أوز غير متناهية. يريد: فقد تبين أنه لا تكون الأوساط بين طرفين محدودين غير متناهية. وليس لقائل أن يقول إنه يمكن أن يوجد بين طرفين متناهيين أوساطً لا نهاية لها، مثلما نجد الخط المستقيم ينقسم بين طرفيه إلى خطوط لا نهاية لها، فإن ذلك الانقسام هو بالقوة والأوساط هي بالفعل. وليس يمكن أن توجد أشياء غير متناهية بالفعل هي التي يتبين بها أن الطرف الأكبر في الأصغر، بأن ينتهي من أحدهما في الحمل إمّا على جهة الترقي، وإمّا على جهة النزول. وهذا غير ممكن في الأوساط التي بلا نهاية. ولمّا كان لقائل أن يقول : إنه ليس تلك الأوساط التي أخذناها بين ا ز بين كل اثنين منها أوساط لا نهاية لها، بل بعضها ليس بينهما أوساط أصلا، وبعضها بينهما أوساط بهذه الصفة ، أعنى أنها غير متناهية ، وكان المحال لازماً عن الوضعين جميعاً، وذلك أنه لا فرق بين أن تكون الأوساط التي لا نهاية لها متوهمّة بين كل حدين من تلك الحدود المتوسطة ، أو بين اثنين منها فقط ، أو أكثر من اثنين ، في أنه لا يوصل في وقت من الأوقات من الطرف المحمول إلى الطرف الموضوع – أردف قوله بأن قال: (ولا أيضاً لو عارض

معارض بأن بعض المتوسطات ، مثل ما بين أب حـ يتبع بعضُها بعضاً، ولا يكون بينهما وسط، وبعضها لا سبيل إلى أن توجد كذلك) أي بعضها يكون بينها أوساط، وبين تلك الأوساط أوساطٌ إلى غير نهاية ، وبعضها ليس كذلك . ثم قال: (فإنه لا فرق بين الأول والثاني إذا اقتضب) ـ يريد: فإنه لا فرق بين هذا الوضع والوضع الأول في المحال اللازم عنهما إذا اقتضب، أي إذا وضع طرفين كيفما وضع الذي أراد الاقتضاب. قال: (نحو أ كانت أو نحوز) ـ يريد: فإنه لا فرق بين أن يضع الأوساط بين أ وز غير متناهية، أو يضع بينهما وسطاً محدوداً مثلاً وهو ب، ويجعل ما بين ب وأ أوساطاً محدودة، وما بين ب وز غير محدودة، أو بالعكس، وهو الذي اراد بقوله: (نحو ا كانت، او نحوز) ـ يريد: كانت هذه الأوساط غير المتناهية نحو أ ـ أي بين ا و ب، أو نحو ز، أى بين ب و ز. ثم قال: (كان لا نهاية موجودة بين كل جزئين أو لم تكن كذلك، أعنى ألا تكون بين كل حدين، فإنه سواء كان بين كل حدين، أو كان موجوداً. وذلك أن الأشياء التي بعد هذه تكون بلا نهاية) ـ يريد: وسواء وضعنا بين كل حدين متوهمين من هذه الحدود حدوداً لا نهاية لها، أو توهمنا ذلك في بعضها دون بعض فإنه لا فرق في ذلك. ولما بَينّ أنه ليس يمكن أن تقع أوساطً لا نهاية لها في المطالب الموجبة، أخذ يبينّ أن الأمر كذلك في المطالب السالبة.

(21)

المتوسطات فى البراهين السالبة ليست غير متناهية

قال أرسطاطليس:

(ومن الظاهر البينّ أن المتوسطات في البراهين السالبة قد تقف في كلا الطرفين جميعاً، كما تقف في البراهين الموجبة. فلنفرض أنه غير ممكن أن يقع الامعان إلى فوق من ناحية الأخير، وأعني بالأخير: الشيء الذي لا يوجد لشيء آخر ويوجد له شيء آخر، بمنزلة ز. ولا أيضاً يمكن أن يقع الإمعان من الأول إلى ناحية الأخير، وأعنى بالأول: ما هو محمول على شيء آخر، وليس يُحْمَلُ عليه شيء آخر ألبتة. فإن كان هذا هكذا في السلب، فقد يقف الإمعان فيه. والأنحاء التي بين بها أن هذا غير موجودٍ لهذا ثلاثة: فإنه إن كان الذي يوجد له ح قد يوجد ب لجميعه، وما يوجد له ب لا يوجد لشيء منه د. أمّا مقدمة حـ ب، ودائماً المقدمة التي معها أحد الطرفين فقد يجب ضرورة أن تنتهي إلى مالا وسط له إذ كانت موجبة. وأما المقدمة الأخرى فمعلوم إن كانت غير موجودة لشيء آخر هو أقدم، بمنزلة و، فقد تدعو الحاجة إلى أن تكون و موجودة لكل ب، وإن كانت أيضاً موجودة لآخر هو أقدم من و، فقد تدعو الحاجة إلى أن تكون موجودة لكل ز. فمن قِبَل أن الطريق من أسفل قد ينقطع ويقف، فيجب أن يكون الطريق من فوق أيضاً ينقطع ويقف، ويوجد شيء ما المحمول غير موجودٍ له).

التفسير

قوله: (ومن الظاهر أن المتوسطات في البراهين السالبة قد تقف في كلا الطرفين جميعاً، كما تقف في البراهين الموجبة) ـ يريد أنها تنتهي إلى الطرفين جميعاً، أي إذا ابتدئ بواحد من المتوسطات انتهى إلى الطرفين جميعاً: الأعلى،

والأخير. ثم قال: (فلنفرض أنه غير ممكن أن يقع الإمعان إلى فوق من ناحية الأخير) ـ يريد: فلنَضَع أنه إذا ابتدأ مبتدئ من الطرف الذي هو موضوع فقط، أنه ليس يمرّ في الحمل عليه إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى محمول أوّل يحمل عليه غيره. ثم قال: (أعنى بالْأخير: الشيء الذي لا يوجد لشيء آخر ويوجد له شيء آخر) ـ يريد: الشيء الذي لا يُحْمل على شيء ويُحْملَ عليه غيره. وهذه هي حال الأشياء الجزئية بالطبع. ثم قال: (ولا يمكن أن يقع الإمعان من الأول إلى ناحية الأخير) ـ يريد: إذا ابتدأ مبتدئ من الطرف الأكبر فإنه لا يمكن أن يمرّ ذلك إلى غير نهاية، بل وينتهي إلى الطرف الأخير. ثم قال: (وأعنى بالأوّل: ما هو محمولٌ على شيء آخر، ولا يُحْمَل عليه شيء آخرِ) – وهذا هو بالطبع محمولٌ ليس يمكن أن يكون موضوعاً لشيء، وهو مثلا أعمُ كلّى يوجد للشخص. وإنما تمثل بالنهايات من هذه الأشياء لأن الأمر فيها أظهر. وإذا وجب أن يتناهى الأمرُ فيها، وجَبّ ذلك في جميع المطالب التي دونها، لأنه إذا تناهى الحمل بين الأوائل بالطبع فهو يتناهى ضرورةِ بين أي حدّين فَرَضْتْ أحدهما على الثاني محمولاً. ثم قال: (فإن كان هذا هكذا في السلب، فقد يقف الامعان فيه) – يريد: فإن كان واجباً أن يكون بين المحمول الأول بالطبع وبين الموضوع الأخير في السلب، أوساطُ متناهية، فقد يجب أن يكون الأمر كذلك في كل مطلوب سالب. ثم أخذ يبين وجوب هذا في كل مطلوب سالب، فقال: (والأنحاء التي يبين بها أن هذا غير موجود لهذا: ثلاثة) ـ يريد بالثلاثة: الأشكال الثلاثة. وإنما قال ذلك لأن السالبة الجزئية تبين في الأشكال الثلاثة. ثم قال: (فإنه إن كان الذي يوجد له حـ فقد يوجد ب لجميعه، وما يوجد له ب لا يوجد لشيء منه د) ـ يريد: مثال ذلك في الشكل الأول: إن كان كل ما هو ح

فهو ب وكل ما هو ب فليس هو شيء من د فإن هذا ينتج في الشكل الأول : كل ما هو حـ فليس هو د ولما ذكر التأليف الذي ينتج السالب الكلى في الشكل الأول ، أعنى التأليف القريب من المطلوب ، أخذ يقرر أنه يجب أن تتناهى الأوساط في هذا الشكل ، فقال: (اما مقدمة حـ ب ، ودائماً المقدمة التي معها أحد الطرفين فقد يجب ضرورةً أن تنتهى إلى ما لا وسط له، إذ كانت موجبة ـ يريد أن المقدمة الصغرى في هذا الشكل ، التي هي في هذا المثال مقدمة حـ ب واجبٌ أن تتناهى أوساطها إن كانت مما يبين بوسط، إذ كانت إنما تكون في هذا الشكل موجبة . وقد بَينّ قبل أن الموجبات ذوات الأوساط متناهية. وقوله: (ودائماً المقدمة التي معها أحد الطرفين) ـ يريد: وبالجملة، فيعرض هذا دائماً للمقدمة التي يوجد فيها أحد طرفي المطلوب، أي الموجبة. ثم قال: (وأمّا المقدمة الأخرى فمعلومٌ إن كانت غير موجودةٍ لشيء هو أقدم بمنزلة و، فقد تدعو الحاجة إلى أن تكون وموجودة لكل ب). وأما المقدمة الأخرى السالبة القائلة إن كل ب ليس هو د، فمن المعلوم بنفسه أنه إن كان د، الذي هو الطرف الأكبر غير موجود لـ ب الذي هو الأوسط، من قِبّل حدّ أوسط هو أقدم من الطرف الأوسط، بمنزلة و، حتى تكون دائماً تسلب عن ب بوساطة سلبها عن و– أنه يجب أن تكون وموجودة ل ب، إذ كان كل سالب إنما ينتج من مقدمتين: موجبة وسالبة. فإن كانت تلك الموجبات ذوات أوساط، وَجَب أن تنتهي. وكذلك إن فرضنا سلب دعن وبوسطٍ، لزم أن يكون ذلك أيضاً بمقدمتين إحداهما موجبة، وهو الذي دلّ عليه بقوله: (وإن كانت موجودةً لآخر هو أقدم من و، فقد تدعو الحاجة إلى أن تكون موجودة لكل و). ثم قال: (فمن قِبَل أن الطريق من أسفل تنقطع وتقف، فيجب أن يكون الطريق من فوق أيضاً ينقطع ويقف، فيوجد شيء

ما المحمول غير موجود له) ــ يريد: من قِبّل أنه إذا ابتدأنا من الطرف الأخير وجب أن يتناهى الحمل إلى الطرف الأوسط الموجب، فقد يجب إذا ابتدأنا من الطرف الأعلى أن نتناهى في الهبوط إلى الطرف الأوسط المسلوب الأخير.

وإنما قال هذا من قِبّل أن الشكل الأوّل السالب إنما يبين تناهى الأوساط فيه من قِبَل المقدمة الصغرى، وهي التي تلي الطرف الأصغر، إذ كانت هي الموجبة. وإنما أراد أن الموجبات إذا تناهت، فالسوالب أيضاً متناهية.

قال أرسطاطليس:

(وأيضاً إن كانت ب موجودة لكل أ وغير موجودة لشيء من حـ، فـ أغير موجودة لشيء من حـ. وبيان هذا، إن كان مزمعاً أن يكون، إمّا بالشكل الأول، أوّ بهذا الشكل، أو بالشكل الثالث. فأما الشكل الأول فقد سلف فيه الكلام. وأما كيف يبين بالشكل الثالث، فإنّا نأخذ في الكلام فيه. فأما تبيانه بالشكل الثاني فهو بمنزلة ما تكون أموجودة لكل ب وغير موجودة لشيء من حـ. فإنه إذا دعت الضرورة إلى شيء يكون موجوداً لو ب - لأن كذا الشكلُ الثاني - ويكون غير موجود لـ حـ، فإنه تدعو الضرورة إلى أن يوجد شيء يقال على أ، تكون ولا على شيء من حـ، لكن من قِبَل وقوف الموجبات في الإمعان إلى فوق، فسيقف أيضاً الإمعان في السلب).

التفسير

لما بين أنه ليس يمكن ان توجد أوساط غير متناهية بين طرفين أحدهما مسلوب عن الثاني، وذلك في الشكل الأول، ــ يريد أن يبين ذلك في الشكلين الباقيين، لأنّ بذلك يتم برهان ما قصد برهانه. وذلك أنه إذا وضع ها هنا ما بين في كتاب (القياس) من أن كل مطلوب سالب فأنه ليس يبينّ إلاّ بأحد هذه الثلاثة الأشكال، ويتبين في واحدٍ واحدٍ من هذه أنه ليس يمكن أن توجد فيه أوساطٌ لا نهاية لها - فظاهرٌ بينٌ أنه ليس يوجد شيئان يُجْملَ أحدهما على

الآخر على طريق القياس بأوساط لا نهاية لها. ولما بَينَ ذلك في الشكل الأول، شرع يبين ذلك في الشكل الثاني. وقوله: (وأيضاً إن كانت ب موجودة لكل (أ) وغير موجود لشيء من ج، ف أ غير موجودة لشي من حـ) ـ يريد: وأيضاً فإنه قد تبين في كتاب (القياس) أنه متى أخذنا شيئاً واحداً محمولاً على شيئين: على أحدهما بإيجاب ، وعلى الثاني بسلب – أن أحد ذينك الشيئين يجب أن يكون أحدهما مسلوباً عن الآخر باضطرار، مثل أن تكون ب ، مثلا، التي هي الحد الأسط محمولة بإيجاب على كل أ التي هي الطرف الأكبر، وتكون أيضاً ب محمولة على كل حـ بسلب، فإنه يلزم أن تكون أمسلوبة عن كل ح، وأن هذا هو أحد ضربي الشكل الثاني، وهو الذي صغراه سالبة كلية، وكبراه موجبة كلية. ولما ذكر الشكل الثاني بالتمثيل، وكان الأحسن في. التعليم أن يستعمل التقسيم في هذا المطلوب في أول الأمر بأن يقول في استفتاحه: وبيان هذا المطلوب أنه إن كان موجوداً، فإنه إنما يكون في الشكل الأول أو في الثاني، أو في الثالث، ثم يشرع في بيان ذلك في شكلٍ شكلٍ – استدرك ذلك ها هنا بعد أن ذكر الشكل الأول وبعد أن مضى صدرٌ من كلامه في التمثيل في الشكل الثاني، فقال: (وبيان هذا إن كان مزمعاً..) إلى قوله: (... فأما بيانه بالشكل الثاني فهو بمنزلة ما يكون) ـ يريد: وبيان هذا بالجملة إن كان مزمعاً أن توجد أوساط بلا نهاية في مطلوب سالب، فإنه لا يخلو ذلك أن يكون إما في الشكل الأول، وإمّا في الثاني، وإمّا في الثالث. أما في الأول فقد تقدم امتناعه، وأما في الثالث فسنذكره بعد ذكرنا الشكل الثاني. وأما في الشكل الثاني فنحن نذكره الآن. وليكن مثال ذلك في الشكل الثاني بمنزلة ما تكون أ، التي هي بدل الحدّ الأوسط، موجودة لكل ب، أي محمولة على كل ب بإيجاب، التي هي بدل الحد الأكبر أو

الأصغر. فإنه إذا وجب أن تكون إحدى مقدمتي هذا القياس موجبة، وذلك إمّا الكبرى وإما الصغرى، فإنه يجب ضرورةً أن تتناهى الحدود الأوساط، من قِبَل أنه قد تبين ذلك من أمر الموجبات. وهذا هو الذي أراد بقوله: (فانه قد تدعو الضرورة إلى أن يوجد شيء يقال على أ، ويكون ولا على شيء من جـ) ـ يريد: فإنه تدعو الضرورة في هذا الشكل إلى أن يكون فيه شيء يحمل على أ بإيجاب، ويكون ذلك الشيء ولا في شيء من جـ، إذا توهمنا أَحَداً أكبر، وحـ حَداً أصغر، وذلك الشيء حدّ أوسط، أي تدعو الضرورة إلى أن تكون فيه مقدمة موجبة. ثم قال: (لكن من قِبّل وقوف الموجبات في الإمعان إلى فوق، فسيقف أيضاً الامعان في السلب) ـ يريد: أنه لما كان السلب إذا كان بحد أوسط لزم فيه أن تكون هناك مقدمة موجبة، وكان قد فرضنا أن المقدمات الموجبة تنتهى إلى مالا وسط له، فواجب أن تنتهى إلى مالا وسط له المقدمة السالبة ، لأنه إن لم ينته السلب إلى سلب غير ذي وسط لم تنته الحدود الموجبة بين الطرفين ، وقد تبين أنها متناهية – هذا خلف لا يمكن. والسبب في ذلك أن السوالب تكون على عدة الموجبات، إذ مع كل سالبةٍ موجبةٌ.

قال أرسطاطليس:

(فأما بيانه بالضرب الثالث فيجرى على هذا النحو، وهو إن كانت أ موجودة لكل ب، وج غير موجودة لها ـ تكون حـ غير موجودة لكل أ. وهذه إما أن يكون بيانها على مثال ما تقدَّمها فسوف ينقطع ويقف إمعانها؛ وإمّا أن يجرى بيانها على هذا النحو من قِبَل أن ب قد توجد أيضاً لـ هـ، التي حـ غير موجودة لكلّها. وهذه أيضاً على النسق. فمن قبل أن موضوع الموجبة ينقطع الإمعان فيه من ناحية أسفل، فمن البين أنه قد تقف أيضاً القائلة: حـ غير موجودة لشيء ما).

التفسير

لما فرغ من بيان تناهى الحدود الأوساط السالبة المنتجة في الشكل الثاني، أخذ يبين تناهيها في الشكل الثالث، فقال: (فأما بيانه بالضرب فيجرى عل هذا النحو) ـ يريد: فأمّا بيان السوالب التي تنتج في الشكل الثالث وهي السوالب الجزئية هي بأوساط متناهية فيجرى بيانه على هذا النحو الذي أقوله. ثم أخذ يمثل ذلك بالحروف. وأنتج السالب الجزئي في هذا الشكل فقال: (وهذا إن كانت أ موجودة لكل ب، وحـ غير موجودة لها، تكون حـ غير موجودة لكل أ) ـ يريد: مثال الضرب السالب الجزئي في الشكل الثالث أن تكون أ، التي هي الطرف الأصغر موجودة في كل ب التي هي الأوسط، أي محمولة على كلها، وح التي هي الطرف الأكبر غير موجودة لشيء من ب التي هي الأوسط – فإنه يلزم عن هاتين المقدمتين أن تكون ح غير موجودة لكل أ، أي يكون بعض أليس هو ح. وهذا الضرب هو ما يأتلف من موجبة صغرى كلية، وسالبة كبرى كلية. ولما كان الأمر في هذا الضرب على هذا، قال: (وهذه إمّا أن يكون بيانها على مثال ما تقدمها فسوف ينقطع الإمعان) ـ يريد: وهذه السالبة الكلية التي في هذا التأليف إن كانت مبيّنة بحد أوسط، فإما أن يكون بيانها على مثال ما تقدم في الشكل الثاني، أو الأول – وذلك أن السالبة الكلية ليس تبين إلّا في هذين الشكلين، وقد تبين أن الحدود الأوساط في هذه تتناهى من قِبّل الموجبة فيجب أن تتناهى الحدود الأوساط السوالب في هذا الشكل. ثم قال: (وإما أن يجري بيانها على هذا النحو، من قبل أن ب قد توجد لـ هـ التي حـ غير موجودة لكلّها) ـ يريد: وإما أن تكون الكبرى في هذا الشكل سالبة جزئية، فيجرى بيانها على هذا النحو الذي أقوله. وذلك أن هذا التأليف يتكون فيه – ضرورةً – موجبة

كلية، من قِبَل أن ب الذي هو الحد الأوسط قد يوجد له – أي يحمل عليه بإيجاب – الشيء الذي هو ح وهو الطرف الأصغر غير موجود لكله، وهو الطرف الأكبر الذي هو أ. ثم قال: (وهذه أيضاً على هذا النسق ، من قِبَل أن موضوع الموجبة ينقطع الإمعان فيه من ناحية أسفل ، فمن البين أنه قد تقف أيضاً القائلة: حـ غير موجودة لشيء ما) ـ يريد: وإذا كانت الصغرى هذا الشكل موجبة كلية ، وكبراه سالبة جزئية ، فهذه أيضاً يظهر على ذلك النسق أنها تنتهى الأوساط فيها، من قبّل أن الموجبة ينقطع أحد الأوساط فيها من ناحية أسفل ، على ما تبين قبل . وإذا كان ذلك كذلك، فمن البين أنه تنقطع في السالبة الجزئية، لأنها إن كانت ذات وسط، احتاجت إلى الموجبة وائتلف القياس: إمّا في هذا الضرب من الشكل الثالث، أو في الضرب الثاني السالب من هذا القياس، أو الثالث، أو في الأوّل. وكلها مفتقرة إلى الموجبة الكلية. والموجبة الكلية، إن كانت ذات أوساط، فإنما تبين في الشكل الأول بموجبتين. وقد تبين أن هذه متناهية. فيجب أن تكون السالبة الجزئية متناهية الأوساط ولا بد، إذ كانت معادلة لها.

قال أرسطاطليس:

(ويتبين ويظهر أيضاً أنه وإن كان بيانها ليس يكون في شكل واحد، لكن في جميع الأشكال: تارة في الأول، وتارة في الثاني، وتارة في الثالث ـ فإنه على هذا الوجه أيضاً تتناهى وتقف. وذلك أنه إذا كانت الطرق متناهية، وهي في كل واحد منها متناهية، فإن الذي يجتمع من المتناهي: متناهٍ. فقد بان وظهر أن الإمعان في السلوك قد ينقطع ويتناهى في السوالب، كما أنقطع وتناهى في الموجبات).

التفسير

قوله: (ويظهر أيضاً أنه وإن كان بيانها ليس يكون في شكل واحدٍ) – يعني به السالبة الجزئية. يريد: والسالبة الجزئية، وإن كانت ليس تبين في شكل واحد، لكن في. جميع الأشكال، فإنه ظاهرٌ أيضاً أنه إن كانت ذات أوْسَطٍ فإن الأوساط تكون متناهية. وذلك أنه إذا كانت الطرق التي تبين فيها متناهية، أعنى الأشكال وكان قد تبين أنها تبين في كل واحد من تلك الأشكال بأوساط متناهية – وهذا هو الذي دل عليه بقوله: (فإن الذي يجتمع من المتناهي: متناهٍ) – يريد أنه إذا كانت الطرق التي تبين بها متناهية، وكانت الأوساط في كل واحدٍ منها متناهية، فإنه يلزم أن تكون كل سالبة جزئية تبين بأوساط متناهية، أي الذي يجتمع من تناهى الطرق وتناهى الحدود الوسط في كل طرائق – أن تكون السوالب كلها الجزئية متناهية.

(22)

فى البراهين الموجبةُ عددُ الحدود متناهٍ

قال أرسطاطليس:

(فأما أن الأمر يجرى على هذا في العلم الناظر على طريق المنطق، فإنه يبين على هذا النحو. أمّا في الأشياء التي تحمل من طريق (ما الشيء؟) فإن الأمر بَينٌ، من قِبَل أنه إذا كان الحد موجوداً، وكان قد يقف على الأشياء التي منها انبنّت ذاتُ الشيء، وكان غير ممكن سلوك ما لا نهاية له، فإنه يلزم من الاضطرار أن تتناهى الأشياء التي منها انبنت ذاتُ الشيء - وبالجملة، فإنّا قد نحكم ويكون حكمنا صادقاً إذا حكمنا على هذا الأبيض أنه يمشى، وحكمنا أيضاً على الكثير بأنه عدد، وحكمنا على هذه الخشبة بأنها كبيرة، وعلى هذا الانسان بأنه يمشى. وبين الحكم على هذا النحو، وبين الحكم على النحو المتقدم خلاف كبير. وذلك انّا إذ احكمنا على هذا الأبيض بأنه عودٌ فإنما نعنى أن ذلك الشيء الذي عَرَض له أن يكون أبيض هو عود، لا على أن الأبيض هو الموضوع للعود. وذلك أن العود ليس من المحمولات الذاتية للأبيض، إذ كان ليس معنى الأبيض أنه عود؛ ولا من المحمولات العرضية، إذ كان ليس بموضوع محقق، لأن الموضوع على التحقيق هو الجوهر، لكن يحمل عليه على طريق العَرّض. فأمّا إذا حكمنا على العود أنه أبيض، فلسنا نعنى بذلك أن الأبيض عارضٌ لشيء منه ذلك الشيء هو المحكوم به على العود. كما أنّا إذا قلنا إن الموسيقيِّ أبيض يكون حكمنا بالبياض على الشيء الذي عَرَض له أن يكون موسيقياً وهو الانسان، لكن تكون الخشبة نفسها موضوعاً، وهذا المحمول هو الشيء الذي يحكم عليها، لا على أنه عارضُ لشيء آخر. فإن كان يجب أن نضع قانوناً في ذلك، لنجعل المحمول الذي هو محمول على هذا النحو هو المحمول على طريق التحقيق، فأما المحمول على الوجه الآخر فإنّا لا نسميه حملاً أصلا. وأما إن سمّيناه فنسميه حملاً بطريق العَرَض. أما الأبيضِ فيكون محمولاً. وأما الخشبة فتكون موضوعاً. ومثل هذا المحمول فلنجعله محمولاً على التحقيق، لا على طريق العَرَض. والبراهين إنما تكون على مثل هذا المحمول الذي هو إمّا ما هيه الشيء، أو كيفية له، أو كمية، أو إضافة، أو معنى يفعل، أو ينفعل، أو أين، أو متى. ويكون إذا كان المحمول واحداً بالطبيعة، وكذلك الموضوع).

التفسير

لما بَينّ أنه ليس يمكن أن توجدّ حدودٌ أوساطٌ بغير نهاية بين طرفين مفروضين، أعنى أن يفرض أحدهما محمولاً، والآخر موضوعاً ـ يريد أن يبين أن ها هنا طرفين بهذه الصفة، وأنه ليس يمكن أن يمرّ الحملُ إلى غير نهاية من موضوع ما مشارٍ إليه، مثل أن يحمل عليه محمولٌ، وعلى ذلك المحمول محمولٌ آخر، وعلى ذلك الآخر آخر، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية إلى فوق. وكذلك أيضاً لا يمكن أن يوجد محمولٌ ما له موضوع، ولذلك الموضوع موضوعٌ، ويمرُ الأمر إلى غير نهاية. ولما كان هذا يُطْلبَ في القياس البرهاني المنطقي، والذاتي، أعنى: هل يمرّ المطلب في هاتين الصناعتين إلى غير نهاية؟ ابتدأ من ذلك بالفحص عن القياس المنطقي، وهو الذي يكون من مقدمات غير مناسبة فقال: (فأما أن الأمر يجرى على هذا في العلم الناظر على طريق المنطق، فإنه يبين على هذا النحو) ـ يريد: فأما أن الحمل ينتهي في القياس المنطقي إلى محمول ليس له محمول، فإنه يبين مما أقوله. ثم قال: (أما في الأشياء التي تحمل على الشيء من طريق ما هو، وهي الحدود التي انبنت منها ذات الشيء، وهي المحمولات غلى الشيء من طريق ما هو، أعنى من الأجناس والفصول، وكانت هذه الأشياء، إن كانت غير متناهية، فمن البين أنه لا يوقف الحدّ على معرفة شيء من الأشياء، لأنّا نرى أنا إنما نعرف الشيء إذا عرفنا ما هو بجميع أسبابه، أعنى بحدّه وحد جنسه، وحدّ جنس الجنس، إلى أن ينتهي إلى الجنس الأخير. وهذا البيان هو منطقي على قياس منطقي. ولما فرغ من تبيين هذا الأمر في المحمولات التي تحمل على الشيء من طريق ما هو، وكان قصده بعد هذا أن يبين تناهى الحمل في الصنف الثاني من المحمولات،

وهي المحمولات التي هي أعراض؛ وكانت هذه صنفين: منها عَرَضية، ومنها ذاتية. وكانت العرضية ليس يمتنع فيها وجودُ ما لا نهاية له – أخذ يفصل أولاً المحمولات العَرضية من الذاتية، فقال (وبالجملة فإنّا قد نحكم، ويكون حكمنا صادقاً، إذا حكمنا على هذا الأبيض أنه يمشي، وحكمنا على الكثير بأنه عدد، وحكمنا على هذه الخشبة أنها كبيرة، وعلى هذا الانسان بأنه يمشى) ـ يريد: وأما المحمولات التي ليست تحمل على الشيء من طريق ما هو، فليس كل ما كان صادقاً منها فحمله بالجملة على وتيرة واحدة. وذلك أنّا قد نحكم على الأبيض أنه يمشى، فيكون حكمنا صادقاً إذا اتفق للشيء الأبيض أن يكون ماشيا. ونحكم على الكثير أنه عدد، وذلك صادق. ونحكم أيضاً على هذه الخشبة أنها كبيرة، وعلى هذا الإنسان أنه يمشى. ثم قال: (وبين الحكم على هذا النحو وبين الحكم على النحو المتقدم خلافٌ كبير) ـ يريد: بين الحكم العرضي في هذه التي تمثل بها، والحكم الذاتي. ثم أخذ يعرّف ذلك فقال: (وذلك أنّا إذا حكمنا على هذا الأبيض أنه عودٌ، فإنما نعنى أن ذلك الشيء الذي عَرَض له أن يكون أبيض هو عود، لأن الأبيض هو الموضوع للعود) ـ يريد: وذلك أنّا إذا حملنا الجوهر على العَرَض، فحكمنا مثلاً على هذا الأبيض أنه عود، فإنَما معنى هذا الحمل أن الشيء الذي عَرّض له أن يكون أبيض، أعنى موضوع الأبيض، هو عود، لأن الأبيض هو الموضوع للعود. كما نعنى بقولنا إن هذا العود أبيض. وذلك أن هذا هو حملٌ على المجرى الطبيعي، وذلك على غير المجرى الطبيعي. ثم أتى بالسبب الذي من قبله ليس حمل العود على الأبيض أو على الكبير حملاً ذاتياً، أي على المجرى الطبيعي، فقال: (وذلك أن العود ليس من المحمولات الذاتية للأبيض، إذ كان ليس معنى الأبيض أنه عود، ولا من المحمولات العرضية إذ

كان ليس بموضوع محقق ، لأن الموضوع المحقق هو الجوهر، لكن يحمل عليه على طرق العَرَض) ـ يريد: وإنما كان حملنا العود على الأبيض أو الكبير حملا على غير المجرى الطبيعي، من قِبّل أن هذا الحمل ليس هو من الحمل الجوهري، أعنى الذي يحمل على الشيء من طريق ما هو، وذلك أنه ليست ماهية الأبيض أنه عود، ولا ماهية الكبير، ولا هو أيضاً من المحمولات الأعراض، وذلك أنّ محمولات الأعراض هي التي موضوعاتها هي الجواهر المحققة. يعنى (بالذاتية) ها هنا: الجوهرية واستعمل اسم الذاتية ها هنا بخصوص. ويعنى بـ (العرضية): المحمولات التي هي أعراض المحمولات بطريق العَرّض. ثم قال: (فأمّا إذا حكمنا على العود أنه أبيض، فلسنا نعنى بذلك أن الأبيض عارض منه، ذلك الشيء هو المحكوم به على العود، كما أنّا إذا قلنا إن الموسيقار أبيض يكون حكمنا بالبياض على الشيء الذي عَرّض له أن يكون موسيقارا وهو الإنسان) يريد: والفرق بين الحملين أنّا إذا حكمنا على العود أنه أبيض، فلسنا نعنى بذلك أن الأبيض محمول على شيء، ذلك الشيء محمول على العود، بل نعنى أن العود جوهره أبيض، لا شيئاً عرض للعود). وأما إذا قلنا إن الموسيقار أبيض، فإنما نعنى بذلك أن الشيء الذي عرض له الموسيقى وهو الانسان هو أبيض. ثم قال: (لكن تكون الخشبة نفسها موضوعة للبياض) ثم قال: (وهذا المحمول هو الشيء الذي يحكم به عليها، لا على أنه عارض لشيء آخر) ـ يريد: وهذا النحو من الحمل الذي هو مثل حمل الأبيض على الخشبة، أي في أن تقول إن هذه الخشبة بيضاء – هو المحمول الذي يحكم به على الموضوع نفسه، لا من قِبَل شيء عارض للموضوع يحمل عليه من أجل ذلك. وهذا الحمل إنما يعرض على أحد أمرين: إما أن يحمل الجوهر على العَرّض،

مثل حملنا الخشبة على الأبيض؛ وإما أن يتفق أن يوجد عَرضان في موضوع واحد، يحمل أحدهما على الثاني، مثل حملنا البياض على الموسيقار. والأول يخصُّ بالحمل على المجرى الطبيعي والثاني بالحمل الذي بالعَرّض. وهوها هنا يعنى بالحمل العرضي: الصنفين جميعاً. ولما بين الحمل الحقيقي في الأعراض، وهو الحمل الذي على المجرى الطبيعي وعلى الموضوع نفسه، لا على شيء عَرَض للموضوع، أعنى حمل الأعراض على الجواهر لا حمل عَرَض، ولا حمل جوهر على عَرَض – قال: (فإن كان يجب أن نضع قانوناً في ذلك، فلنجعل الذي هو محمول على هذا النحو هو المحمول على طريق التحقيق) ـ يريد: أنه إن كان يجب أن نضع بهذه الأشياء أسماء مخترعة تجرى مجرى القانون، فينبغي أن نسمّى المحمول في هذه الصناعة هو المحمول الحقيقي، وهو المحمول الذي على المجرى الطبيعي، لأن ذلك ليس تنتظر فيه صناعة. وهذا بين في ترجمة متى، وهو قوله: (فإن كان ينبغي أن نضع في أمر المحنة! سُنَّة، فليكن القول على هذا النحو هو الحمل). ثم قال: (فأما المحمول على الوجه الآخر فإمّا ألا نسميه حملاً أصلاً، وأمّا إن سميناه فإنما نسميه حملاً بطريق العَرَض) ثم قال: (أما الأبيض فيكون محمولاً، وأما الخشبة فتكون موضوعاً. ومثل هذا المحمول فلنجعله محمولاً على التحقيق لا على طريق العَرَض) يريد: والحمل الحقيقي الذي يجب أن يفحص عنه ها هنا – هو متناه، أم لا – هو مثل حمل الأبيض على الخشبة، أعنى أن يكون الأبيض هو المحمول، والخشبة هي الموضوع. وإنما كان هذا هو الحمل الحقيقي لأن الموضوع فيه في الذهن هو موضوع خارج النفس، وكذلك المحمول فيه هو محمول خارج النفس، وليس يحمل فيه شيء على شيء من قِبّل غيره. ثم قال: (والبراهين إنما تكون على

مثل هذا المحمول الذي هو إمّا ماهية الشيء أو كيفية له، أو كمية، أو إضافة، أو معنى أن يفعل، أو ينفعل، أو أين، أو متى) ـ يريد: والبراهين إنما تبرهن للموضوع وجودّ أحد هذين المحمولين، أعنى الذي هو ماهية الموضوع، وجزء ما هية أو عرض موجود له من أعراض المقولات التسع، وذلك: إما كيفية، وإما كمية، وإما إضافة، وإمّا غير ذلك من سائر المقولات. وقوله: (ويكون إذا كان المحمول واحداً بالطبيعة، وكذلك الموضوع) ـ يريد: وإنما تكون أمثال هذه المحمولات على عدد المقولات متى كانت بسيطة، لا مركبة.

قال أرسطاطليس:

(فلنّعُدْ إلى حيث كنّا فنقول إن جميع ما يحمل على الجوهر حملاً ذاتياً إما أن يكون المحمول جزءاً من الموضوع، أو يكون المحمول هو ذات الموضوع. فأمّا ما سوى ذلك مما يحمل على الجوهر وليس بذاتي له لكنه محمول عليه، وليس هو جزءاً من الموضوع ولا هو ذات الموضوع ـ فهو أعراض له. مثال ذلك: أن يحمل على الإنسان أنه أبيض، فإن الانسان ليس ذاتهُ ومعناه أنه أبيض، لكن لعلة أن يكون حيواناً؛ فإن الإنسان هو ما هو بأنه حيوان. فأمّا جميع الأشياء التي ليست ذاتيه للجوهر، فمعلومٌ من أمرها أنها دائماً إنما تحمل على شيء موضوع. وذلك أنه ليس يوجد شيء هو أبيض، ذاتهُ ومعناه أبيض، لكن على أنه موضوعٌ البياضُ موجود فيه. فأما الصُّوَر فعلى ذكرها العفاء، إذ كانت فرعاً باطلا لا محصول له؛ وإن كانت موجودةٌ فلا مَدْخَل لها فيما نحن بسبيله، من قبَل أن البراهين إنما تكون على أمثال هذه. وأيضاً إن لم يكن أحد الجزئين عند الآخر على أنه كيفية له، وذاك لهذا، أو لم يكن للكيفية أيضاً كيفية، فليس يمكن أن تنعكس بعضُ الحدود على بعض، سوى أنه قد يمكن أن تحمل هذه بعضها على بعض. فأما على التحقيق – فلا).

التفسير

لما بين الفرق بين المحمولات العرضية والغير عرضية في حمل الأعراض – عاد إلى ما قصده من أن المحمولات التي هي أعراض إذا لم يحمل بعضها على بعض بالعرض، أنه يجب أن تتناهى. وأعاد الفحص في ذلك من الرأس. وابتدأ بالمحمولات الجوهرية. فقوله (أن جميع ما يحمل على الجوهر حملا ذاتياً: إما أن يكون المحمول جزءاً من الموضوع، أو يكون المحمول هو ذات الموضوع) – يعنى بالحمل الذاتي هنا: المقول بخصوص، وهو المعرِّف ذات الجوهر. وقوله: (إمّا أن يكون المحمول جزءاً من الموضوع) يعنى: جزء حّدٍ، مثل أن يكون جنساً، أو فصلا. وقوله: (أن يكون المحمول هو ذات الموضوع) – يعنى: ان يكون باسره حدا للموضوع. ثم قال: (وأمّا سوى ذلك مما يحمل على الجوهر..) إلى قوله: فهي أعراض له) ـ يريد: وإذا كان الحمل على الجوهر إمّا ذاتياً، وإمّا غير ذاتي؛ وكان الذاتي هو جوهر، فواجبٌ أن يكون غيرُ الذاتي عَرَضاً للجوهر. ثم أخذ يمثّل كون حمل العرض على الجوهر، ويرشد إلى الجهة التي يظهر منها أن حمل العَرّض على الجوهر ليس ذاتياً، فقال: (مثال ذلك أن يُحْمل على الإنسان أنه أبيض. فإن الانسان ليس ذاته ومعناه أنه أبيض) ـ يريد: وإنما كان حمل البياض على الإنسان ليس ذاتياً من قبل أن الانسان الذي هو الموضوع ها هنا ليس ذاته ومعناه أنه أبيض والمحمول الذاتي هو الذي ذات الموضوع ومعناه، هو ذلك المحمول. ثم أخذ يمثل المحمول الذاتي على الإنسان الذي هو مقابل البياض في هذا، ليظهر الأمر ظهوراً أتم، وذلك عند حضور مقابله، فقال: (لكن لعلة: أن يكون حيواناً، فإن جوهر الإنسان هو أنه حيوان) ـ يريد جوهره الذي يجري منه مجرى الجنس، لا مجرى الحدّ. وقوله: (فأمّا جميع الأشياء التي ليست ذاتية للجوهر فمعلومٌ من أمرها دائماً أنها

تحمل على شيء موضوع) ـ يريد: فأمَّا جميع الأشياء التي ليست بما هية الجوهر ولا جزء ماهية، فمعلوم من أمرها أنها أعراض تحمل دائماً على شيء موضوع. ثم أتى بالسبب في هذا فقال: (وذلك أنه ليس يوجد شيء أبيضُ: ذاتهُ ومعناه أنه أبيض، لكن على أنه موضوعٌ البياضُ موجودٌ فيه) ـ يريد: أبيض على شيء طبيعته البياض، كما يدل قولنا: انسان على شيء جوهره الإنسانية. بل إنما يدلُ قولنا: (أبيض) على شيء فيه بياض. وإنما كان ذلك كذلك لأنه ليس يوجد شيء من الأعراض يعرف ماهية موضوعه الذي هو الجوهر. مثال ذلك أنه ليس يوجد شيء مشار إليه، أعنى جوهراً بذاته يعرف منه أنه أبيض أو أسود: ذاته، أعني إذا وصفناه بالبياض أو بالسواد أو بغير ذلك من الأعراض. لكن إنما يعرف منه شيئاً خارجا عن ذاته، أعنى شيئاً هو موضوعٌ له. وقد كان هذا الحمل فَرّقَ بينه وبين المحمول الجوهري بأن سَمَّى هذا: (المقول في الموضوع)، والجوهري: (المقول على الموضوع)، وذلك في كتاب (المقولات) وأما ها هنا فعنى بـ (على) ما يعنى بـ (في). وقوله: فأما الصّور فعلى ذكرها العفاء إذ كانت فرعاً باطلا لا محصول له) ـ يريد بذلك: الصُّوَرَ التي كان يقول بها أفلاطون. وذلك أنه كان يعتقد أن الكليات التي فيها البراهين هي موجودةٌ خارج الذهن كليات. وإنما تطرق من هذا الذي كان بسبيله – فيما أحسب – إلى ذكر الصور لأن القائل بالصور إن سَلّم أن قولنا: (إنسان) يدل على معنى ذاته أنه إنسان، لزمه ذلك في الأبيض، فيكون الأبيض يدل على شيء واحد. وإن سَلّم أنه يدلّ على صورة وموضوع للصورة، كان قولنا: (انسان) مثل قولنا: (أبيض) ولما كان أمر الصُّور مشكوكاً فيه، لمكان شهرة القائلين بها قال: (وإن كانت موجودة، فلا مدخل لها فيما نجد بسبيله، من قِبَل أن البراهين إنما تكون على

أمثال هذه) ـ يريد: ولو سلّمنا أنها موجودة، لم يكن لها مدخل في مثل هذا الفحص الذي نحن بسبيله، من قِبَل أن البراهين إنما هي براهين هذه الأشكال المحسوسة، لا براهين تلك الصُّور. وإنما أراد أنه إن كانت الصور أموراً موجودةً خارج النفس مغايرة لهذه المحسوسات، فليس يمكن أن يكون البرهان المنسوب إلى الأمور الموجودة المحسوسات هو البرهان المنسوب إلى تلك الصور، لأنه ليس يمكن أن يكون برهان واحد ينسب إلى سببين مختلفين من جهة ما هو برهان واحد. ومعلوم بنفسه أن هذه البراهين إنما هي براهين لهذه الأشياء المحسوسة. فإذن ليست براهين للصور، ولا للصور منفعَةٌ في إقامة البراهين، إن كانت موجودة. وقوله: (وأيضاً إن لم يكن أحد الحدين عند الآخر على أنه كيفية له، وذاك لهذا، أو لم يكن أيضاً للكيفية كيفية – فليس يمكن أن تنعكس بعضُ الحدود على بعض، سوى أنه قد يمكن حمل بعضها على بعض. فأما على التحقيق – فلا) ـ يريد : أنه متى حمل شيئا على شيء على أنه كيف له ، أو واحد من سائر المقولات ، فإنه ليس تنعكس تلك القضية، فتكون حملاً على الحقيقة، أي على المجرى الطبيعي، بل إنما يكون حملا على غير المجرى الطبيعي، إذ كان ليس يمكن فيما يحمل على شيء من جهة أنه كيفُ له مثلا يكون الموضوع يحمل على ذلك المحمول من حيث هو كيفٌ له – مثال ذلك أنه إذا حمل الأبيض على الثلج من حيث هو كيف له ، فليس ينعكس الأمر على الحقيقة إذ كان ليس يمكن في الثلج أن يحمل على الأبيض، لا على أنه كيف له ، أو كيف لكيف وإن لم يكن حمل أحد الحدين على الآخر سوى أنه قد يصير حمل بعض هذه على تلك،؛ أما على التحقيق، فلا

قال أرسطاطليس: (فالحمل إمّا أن يكون ذاتياً، بمنزلة الجنس والفصل المقَوِّم وهذان فقد تبين من أمرهما أنهما لا يجريان إلى غير نهاية: لا إلى فوق، ولا إلى أسفل، بمنزلة ما يحمل على الانسان أنه ذو رجلين، وأنه حيوان، وأنه شيء آخر. ولا أيضاً إذا حُمل الحيوان على الانسان، وهذا على قلياس، وهذا على طريق آخر من طريق ما هو، لأن كل جوهر صورته هذه الصورة فقد يحيرّ. فأما الأمور غير المتناهية، فلا سبيل إلى أن تقف في الذهن وتقطعها من قبل انها لا تتناهى لا من قِبَل فوق، ولا من قِبَل أسفل. والأشياء التي تحمل عليها محمولات صورتها هذه الصورة في أنها لا تتناهى لا يمكن تحديدها. فأما الأشياء التي هي أجناس، فأنه غير ممكن أن تنعكس على الأشياء التي هي أجناس لها؛ وإلا صار الشيء هو جنسه وفصله.) لهذا، أو لم يكن أيضاً للكيفية كيفية – فليس يمكن أن تنعكس بعضُ الحدود على بعض، سوى أنه قد يمكن حمل بعضها على بعض. فأما على التحقيق– فلا) ـ يريد : أنه متى حمل شيئا على شيء على أنه كيف له ، أو واحد من سائر المقولات ، فإنه ليس تنعكس تلك القضية، فتكون حملاً على الحقيقة، أي على المجرى الطبيعي، بل إنما يكون حملا على غير المجرى الطبيعي، إذ كان ليس يمكن فيما يحمل على شيء من جهة أنه كيفُ له مثلا يكون الموضوع يحمل على ذلك المحمول من حيث هو كيفٌ له – مثال ذلك أنه إذا حمل الأبيض على الثلج من حيث هو كيف له ، فليس ينعكس الأمر على الحقيقة إذ كان ليس يمكن في الثلج أن يحمل على الأبيض، لا على أنه كيف له ، أو كيف لكيف وإن لم يكن حمل أحد الحدين على الآخر سوى أنه قد يصير حمل بعض هذه على تلك،؛ أما على التحقيق، فلا.

قال أرسطاطليس:

(فالحمل إمّا أن يكون ذاتياً، بمنزلة الجنس والفصل المقَوِّم وهذان فقد تبين من أمرهما أنهما لا يجريان إلى غير نهاية: لا إلى فوق، ولا إلى أسفل، بمنزلة ما يحمل على الانسان أنه ذو رجلين، وأنه حيوان، وأنه شيء آخر. ولا أيضاً إذا حُمل الحيوان على الانسان، وهذا على قلياس، وهذا على طريق آخر من طريق ما هو، لأن كل جوهر صورته هذه الصورة فقد يحيرّ. فأما الأمور غير المتناهية، فلا سبيل إلى أن تقف في الذهن وتقطعها من قبل انها لا تتناهى لا من قِبَل فوق، ولا من قِبَل أسفل. والأشياء التي تحمل عليها محمولات صورتها هذه الصورة في أنها لا تتناهى لا يمكن تحديدها. فأما الأشياء التي هي أجناس، فأنه غير ممكن أن تنعكس على الأشياء التي هي أجناس لها؛ وإلا صار الشيء هو جنسه وفصله).

التفسير

لمّا قسم المحمولات إلى جوهرية وعرضية، وبَينّ في الجوهرية أنها ليست غير متناهية: لا من جهة فوق ولا من جهة أسفل، وبَينّ المحمولاتِ التي هي أعراض من التي حملها بطريق العَرَض، وكان قصده بذلك أن يُبين أن الحمل متناه أيضاً في المحمولات التي هي أعراض إذا لم يجْمل بعضها على بعضٍ بطريق العَرّض – ابتدأ البيان من رأسٍ فأخذ يَذكّر بما تبين من أن المحمولات الجوهرية هي متناهية، ويستقصى الأمور في ذلك فقال: (فأما الحمل فإما أن يكون ذاتياً بمنزلة الجنس والفصل – وهذا قد تبين من أمرهما أنهما لا يمران إلى غير نهاية: لا إلى فوق ولا إلى أسفل) ـ يريد: اعتبِرَ ذلك من جهة المحمول أو من جهة الموضوع. ثم بين ذلك بالمثال فقال: (بمنزلة ما يُحْمّل على الإنسان أنه ذو رجلين، وأنه حيوان، وأنه شيء آخر) ـ يريد: ومثال ذلك من جهة الموضوع: إذا حُمل على الإنسان أنه ذو رِجْلين، وحُمْل على ذي رجلين أنه حيوان، وحٌمل

على الحيوانِ شيء آخر من طريق ما هو – فإن هذا لا يمرّ إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى جنس آخر لا يحمل عليه شي أصلا من طريق ما هو، كأنك قلت: الجسم، وإلا لم يحصل عن الحدّ علمٌ. ثم قال: (ولا أيضاً إذا حُمل الحيوان على الانسان، وهذا على قلياس، وهذا على طريق آخر من طريق ما هو) ـ يريد: ولا يوجد الحمْلُ أيضاً غير متناهٍ إذا أخِذ من جهة الموضوع، مثل أن يحمل الحيوان في مثالنا على الإنسان، والإنسان على زيدٍ أو عمرو، فإن هذا أيضاً يبين من أمره أنه ينتهي إلى الشخص. ولما ذكر أن مثل هذا الحمل ينتهي من الطرفين، أتى بالحجة في ذلك فقال: (لأن كل جوهر صورته هذه الصورة فقد يُحَدّ) ـ يريد: وإنما وجب أن يكون الحمل الذي في الجوهر متناهياً، لأن كل جوهر مشار إليه فقد يُحَدّ، وهو الذي أراد بقوله: (صورته هذه الصورة). ثم قال: (فأما الأمور غير المتناهية فلا سبيل إلى أن تقف في الذهن وتقطعها..) إلى قوله ... لا يمكن تحديدها) ـ يريد: فأما الأمور التي توضع غير متناهية فلا سبيل إلى أن يتصورها الذهن بجملتها من قِبّل أنها لا تتناهى، لا من قِبَل فوق ولا من قبل أسفل. ثم قال: (والأشياء التي تحمل عليها محمولات صورتُها هذه الصورة في أنها لا تتناهى لا يمكن تحديدها). وتأليف القياس يكون هكذا: الأمور التي من طبيعة الجوهر تدرك بالحد الأشياء غير المتناهية الأجزاء المحمولة لا تدرك بالحد فالنتيجة أن: الأمور التي من طبيعة الجوهر ليست هي غير متناهية الأجزاء المحمولة. أعنى ها هنا بـ (الأجزاء): ما يحمُل بعضها على بعض. ولما ذكر أن المحمولات الجوهرية تتناهى من جهة المحمول ومن جهة الموضوع، أخبر أيضاً أنه ليس يمكن في جميعها البيان الدائر، إذ كان ذلك أحد ما يدّعى من يزعم أن البرهان يقوم على كل شيء، وهو الذي قصد الفحَص عنه أولاً من

المعاني الثلاثة: أعنى: هل يتناهى الحمل من جهة الموضوع، أو المحمول، أو بين المحمول والموضوع؟ فقال: (فأمّا الأجناس التي هي أجناسٌ، فإنه غير ممكنٍ أن تنعكس على الأشياء التي هي أجناسٌ لها، وإلّا صار الشيء هو جنسه وفصله) ـ يريد: وإلّا صار النوع مساوياً لجنسه، وكذلك الفصل، فيصير الإنسان هو نفسه الحيوان، أو الناطق هو نفسه الحيوان – وذلك مستحيل. وإنما أراد أن هذه ليس يتفق فيها الحمل بالعَرَض. فهو بَين أن الأمر في أمثال هذه المحمولات متناهٍ.

قال أرسطاطليس:

(ولا أيضاً ما كان كيفية أو غير ذلك من باقي المقولات مما ليس يحمل بطريق العَرض، لكنها بأجمعها تحمل على الجوهر - يكون بلا نهاية: لا إلى أسفل ولا إلى فوق. وأيضاً إن كان ما يحمل إما أن يكون كيفية، أو كمية، أو شيئاً في المقولات، أو تكون أشياء ذاتية. وهذه فهي متناهية. وأجناس القاطا غورياس أيضاً متناهية: وذلك أنها إما أن تكون كيفية، أو كمية، أو إضافة، أو معنى أن يفعل، أو ينفعل، أو أين، أو متى، والمحمول إنما هو واحد بالطبيعة على موضوع واحد بالطبيعة. وأما المحمولات التي ليست بذاتيةٌ فمعلومٌ من أمرها أنها لا تحمل بعضها على بعض إذ كانت بأجمعها أعراضاً، وإن كان بعضها بالذات، وبعضها على نحو آخرٍ بالعَرَضِ. وجميع هذه يحكم عليها بأنها مقولة. على موضوع. والعَرّض ليس شيئاً موضوعاً، وذلك أنّا لسنا نضع ولا واحدة من هذه، وتنعت من حيث لا يرجع النعت الى شيء آخر. لكن إنما النعت يرجع إلى شيء آخر، ونعت آخر يرجع إلى شيء آخر، فليس يقع الامعان لا من فوق إلى أسفل، ولا من أسفل إلى فوق. وذلك أن الأشياء التي الأعراض محمولة عليها إنما هي الأمور التي هي جواهر. وهذه ليست غير متناهية. والصور في الجواهر والأعراض من أسفل إلى فوق هي متناهية. فيلزم من هذا أن يوجد شيء يحمل عليه ما يحمل، وعلى هذا المحمول محمولٌ آخر، وعلى هذا المحمول محمول. وينقطع هذا الامعان ويقف عند محمول لا يوجد محمولاً على شيء ما هو أقدم من موضوعه، ولا يكون شيء محمولاً أقدم منه).

التفسير

لما بينّ أن المحمولات التي هي من طبيعة الجوهر تتناهى – يريد أن يبين ذلك في المحمولات التي هي من طبيعة العَرض، وذلك إذا لم يحمل بالعرّض، فقال: (ولا أيضاً ما كان كيفية، أو غير ذلك من باقي المقولات، مما ليس يحمل بطريق العَرَض، لكنها بأجمعها تحمل على الجوهر، يكون حملها بلا نهاية) ـ يريد: ويظهر أن ما كان من المحمولات في مقولة الكيف، أو في غير ذلك من سائر المقولات، أنه ليس يكون بلا نهاية إذا لم يكن حملها بطريق العرض، بل كان حملها على الجوهر. ويعنى بـ (طريق العرض): أن تحمل الأعراض بعضها على بعض، وتحمل الجواهر على الأعراض. ولما ذكر أن الحمل في هذه يجب أيضاً أن يكون متناهياً من الطرفين من جهةٍ المحمول أو من جهة الموضوع، شرع في الاحتجاج على ذلك فقال: (وأيضاً إن كان ما يحمل إما أن يكون كيفية، أو كمية، أو شيئاً من المقولات، أو تكون أشياء ذاتية، وهذه هي متناهية) ـ يريد: وبيان ذلك أن كل ما يحمل إما أن يكون عَرَضاً من المقولات مثل كيفية أو كمية أو غير ذلك من مقولة الجوهر، وهذه هي متناهية، أعنى الذي في مقولة الجوهر.

ثم قال: (وأجناس القاطغورياس أيضاً متناهية) ـ يريد وأجناس المقولات متناهية، وذلك أنها إما أن تكون من مقولة الكيفية، أو الكمية أو الإضافة أو مقولة أن يفعل أو ينفعل أو أين ومتى. ولما وضع ثلاث مقدمات: إحداها أن المحمولات صنفان: إمّا جواهر، وإمّا أعراض؛ ووضع ثانية أن محمولات الجواهر متناهية؛ ووضع ثالثاً أن أجناس الأعراض متناهية – أضاف إلى ذلك مقدمة رابعة فقال: والمحمول إنما هو واحدٌ بالطبيعة على موضوع واحد بالطبيعة) ـ

يريد: والمحمول الواحد إنما هو واحدً إذا كان واحداً بالطبيعة يحمل على موضوع واحد بالطبيعة. وإنما وضع هذا لأن هذا الطلب يحتاج أن يعرّف ما المحمول الواحد، والموضوع الواحد، إذ كان هذا المحمول هو الذي يطلب فيه هل له محمولات إلى غير نهاية، أم ليس له، لأنه إذا تبين الأمر في هذا تبين الأمر في المركب، وكذلك الأمر في الموضوعات. ولما وضع هذه الأربعة الأصول لما يريد أن ينتجه، وضع أصلاً خامساً. فقال: (وأما المحمولات التي ليست بذاتيةٍ، فمعلومٌ من أمرها أنها لا يحمل بعضها على بعض) ـ يريد: ومن المعروف أيضاً أن المحمولات التي ليست بجوهرية، أعنى التي هي أعراض، أنه ليس يحمل بعضها على بعض بالذات. ثم أتى بالسبب في ذلك فقال: إذا كانت بأجمعها أعراضاً وإن كان بعضها بالذات، وبعضها على الجواهر بالعرض) ـ يريد: وإما لم يحمل بعضها على بعضٍ بالذات من قبّل أنها أعراض، وإن كان من الأعراض ما يوجد بالذات للجواهر، ومنها ما يوجد بالعَرّض. وذلك أنّ ما بالذات استعمله ها هنا على معنىً غير الذي استعمله قَبْلُ، لأنه قبلُ استعمله على المحمولات الجوهرية، وهنا استعمله على الأعراض. الذاتية، وهي التي يوجد حدّها الموضوعُ أو جنسُ الموضوع. فـ (الذاتية) إذن مرة يستعملها بعموم، كما استعملها في أول هذا الكتاب، ومرة بخصوص، كما استعملها ها هنا.
وقوله: (وبعضها على نحوِ آخر بالعَرّض) ـ يريد: ويحمل بعضها بالعَرّض على نحو آخر الذي مثل فيه إنه يحمل بعضها على بعض بالعَرّض المتجنب في هذا الفحص. ولما أخبر أن الأعراض بالجملة، سواء كانت ذاتية أن غير ذاتية، أنه ليس يحمل بعضها على بعض بالذات، أعنى لا حَمْلَ الحدود على محدوداتها، ولاَ مْلَ الأعراض على موضوعاتها، وإن كان حمل الأعراض على موضوعاتها

منه ما هو ذاتي بنوع ما، ومنه ما هو عرضي، أي لا يوجد في حده الموضوع. وذلك أن غير الذاتي يقال على ثلاثة معانٍ: إما على ما لا يوجد في حده الموضوع وهو محمولٌ على الموضوع لا من جهة ما عَرَض للموضوع شيء آخر، وهذا غير مُتّجنّب في هذا الفحص. وإما ما يحمل على الموضوع من قِبَل عَرّض فيه. وإما ما يحمل الموضوع عليه، وهو الحمل الذي على غير المجرى الطبيعي؛ وهذان هما المتجنبان في هذا الفحص – أتى بالحجة التي من قبلها لا تحمل الأعراض على الأعراض بالذات، يعنى ها هنا بالذات: الحمل الذي على المجرى الطبيعي، فقال: (وجميع هذه يحكم عليها بأنها مقولةٌ على الموضوع. والعَرَض ليس شيئاً موضوعاً) ـ يريد: وإنما لم تحمل الأعراض بعضها على بعض بالذات من قبل أن العَرَض هو الذي قيل في حدّه إنه الذي يحمل على موضوع) ـ يريد: أي في موضوع. والعَرَض ليس هو شيئاً موضوعاً. فينتج عن ذلك أن العَرّض ليس يُجْملَ على العَرَض إلاّ بالعَرَض. ولما أخبر أن العرض ليس موضوعاً، أتى بالحجة على ذلك فقال: (ذلك أنّا لسنا نضع ولا واحد من هذه، وننعت من حيث لا يرجع النعت إلى شيء) – يريد: والدليل على ذلك أنّا لسنا نضع شيئاً من الأعراض موضوعاً وننعته بشيء آخر، أي نَصِفُهُ به ونحمله على جهة الوصف، من جهة أنه لا يرجع ذلك النعت إلى شيء آخر، كما يتفق ذلك في الشيء الذي ينعت بالحقيقة، أعنى أن النعت ليس يلحق المنعوت من قِبَل شيء آخر، بل يلحق المنعوتَ بذاته. ثم قال: (لكن إنما النعت يرجع إلى شيء آخر، ونعت آخر إلى شيء آخر) ـ يريد: ولكن نعت الأعراض بعضها لبعض وحملها إنما يرجع النعتُ فيها إلى شيء آخر غير العَرّضِ، وهو الموضوع للعرض، وذلك العَرَض أيضاً الذي نعت من قبَل موضوعه هو نّعْتْ

أيضاً لعَرّض آخر من قبل موضوع ذلك العرض. وإنما أراد بذلك أنه إذا كانت لا ينعت بعضها ببعضٍ إلّا من قِبَل الجواهر الحاملة لها، فإن حمل بعضها على بعض هو بالعرض، ويمرّ ذلك إلى غير نهاية. ثم قال: (فليس يقع الإمعان لا من فوق إلى أسفل، ولا من أسفل إلى فوق. وذلك أن الأشياء التي الأعراض محمولةٌ عليها إنما هي الأمور التي هي جواهر. وهذه ليست غير متناهية، والصور في الجواهر والأعراض من أسفل إلى فوق هي متناهية) ـ يريد: وإذ قد تقرر جميع ما قدمناه من أن الجواهر المحمولة بعضها على بعض، التي هي صور في الأشخاص، هي متناهية، وكذلك الأعراض التي فيها – فبينٌ أنه ليس يمكن الإمعان في الحمل، لا إذا ابتدأ من فوق إلى أسفل في أن يمرّ إلى غير نهاية، ولا إذا ابتدأ من أسفل إلى فوق. وذلك أن الأشياء التي توجد فيها الأعراض وتحمل عليها بالذات هي متناهية، وهي الجواهر والأعراض، إن هي متناهية أيضاً. وقوله: (والصور في الجواهر والأعراض من أسفل إلى فوق هي متناهية) ـ يريد: والصور في الشخص المشار إليه والأعراض الموجودة فيه من أسفل إلى فوق، أي بعضها محمولٌ على بعض، هي متناهية. ثم قال: (فيلزم من هذا أن يوجد شيء يحمل عليه ما يحمل، وعلى هذا المحمول محمول آخر، وينقطع الإمعان ويقف عند محمول لا يوجد محمولاً على شيء، هو أقدم من موضوعه، ولا يكون شىء محمول أقدم منه) – يريد: فيجب في الإمعان إلى أسفل أن ينتهي الأمر إلى محمولٍ لا يوجد موضوعٌ متقدم على موضوعه، أى موضوعه موجود فيه، وفي الإمعان إلى فوق، ان ينتهي إلى محمولٍ لا يوجد شيء محمولٌ عليه، حتى يكون هو أَقْدمَ من ذلك الشيء، أي يوجد ذلك المحمول فيه.

قال أرسطاطليس:

(فهذا أحد الوجوه الذي يتبينّ بها أمر القياس المنطقي. وأمّا البيان الآخر فهو يجرى على هذا: إن كان البرهان قد يقوم على الأشياء التي المحمول منها شديد التقدم والأشياء التي إنما تعلم بالبرهان ـ فغيرُ ممكنٍ أن يوجد سبيلٌ إلى علمها بنحوٍ آخر أفضل منه، وغير ممكن أن تُعلم من دون البرهان. فإن كان البرهان في أن يعلم إذا علمتّ المقدمات التي منها كان، وكانت المقدمات غير معلومة عندنا ولا طريق لنا إلى العلم بها، فإنّا لا نعلم ولا الشيء الذي بها تُعْلم. وأيضاً إن كان قد يقع العلم بالبرهان لبعض الأمور على التحقيق، لا على طريق الأصل الموضوع، فيلزم من الاضطرار أن تنقطع الأوساط وتقف. فإن لم تنقطع وتقف، لكن يوجد للمبدأ ما هو أعلى منه محمول عليه، فإنه يكون أي شيء أخذ يكون عليه البرهان. فإن كان غير ممكن قطع الاشياء التي لا نهاية لها بأن نعلم سائرها بالبرهان فيفضى بنا الأمر إلى ألاّ نعلمها بالبرهان. فإن كان لا طريق إلى أن يقع العلمُ بها بنحو هو أفضل إلّا بالبرهان فإنه لا يقع العلم بالبرهان ولا لشيء واحد، اللهم إلاّ أن يكون بنحو الأصل الموضوع. فقد بان على طريق المنطق، من الأشياء التي تلوناها، صدقُ ما قلنا).

التفسير

قوله: (فهذا أحد الوجوه التي يبين بها أمر القياس المنطقي) – الظاهر منه أنه يعنى بالقياس المنطقي البرهان الذي من مقدمات صادقة غير مناسبة، ويعنى أن هذا هو أحد البيانين، إذ كان بياناً منطقياً يبين به تناهى المحمولات في البرهان المنطقي والحقيقي. ذلك أن البيان المنطقي يقال على القياس الصادق الذي يكون من أموي عامة غير ذاتية، وهو الذي أراد بـ (المنطقي) في هذا الموضع. وقد يقال: (قياس منطقي) إذا كانت مقدماته مأخوذة من صناعة المنطق، وذلك أن صناعة المنطق تستعمل استعمالين، كما قيل في غير ما موضع: أحدهما من حيث هي آلة، وهو الاستعمال الخاص؛ والآخر من حيث

هي علم من العلوم، أي يستعمل في علم آخر ما يبين فيها. ولما كان هذا البيان الذي استعمله ها هنا عاماً للقياس المنطقي والبرهان، وهو صادق أيضاً، كان منطقياً. فلذلك يمكن أن يفهم من قوله: (فهذا أحد الوجوه التي يتبين بها أمر القياس المنطقي) – أي: فهذا أحد الوجوه التي يتبين بها أمر القياس المنطقي والبرهاني بقياس منطقي، الذي قصدنا استعماله في هذا البيان) ويعنى بـ (الشيء الذي يبين على جهة المنطق) تلك المطالب المشتركة للبرهان المنطقي والحقيقي، أعنى أنه ليس يمكن أن يبين بأوساط لا نهاية لها ولا توجد في الشيء الواحد محمولات لا نهاية لها ولا توجد في الشيء الواحد لا نهاية لها، ولا موضوعات لا نهاية لها. ثم قال: (وأما البيان الآخر فهو يجرى على هذا) ـ يريد بالبيان الآخر: بياناً آخر على جهة المنطق أيضاً، أعنى بمقدمات منطقية غير البيان الذي بين فيه أنه لا يمكن أن توجد أوساط لا نهاية لها بين طرفين موضوعين. وذلك أن هذا البيان الذي يستعمله ها هنا هو على هذا المعنى من المعاني الثلاثة التي سلفت، لا على المعنى الذي تقدمٌ هذا القول، وهو بيان كون المحمولات متناهية في البراهين والموضوعات. ولما وَعَدَ بذكر هذا البيان الثاني، شرع فيه فقال: (إن كان البرهان قد يقوم على الأشياء التي المحمول فيها شديد التقدم) ـ يريد أنه إذا كان البرهان شأنه أن يقوم على الأشياء التي الحدود الأوساط فيها متقدمة على الطرف الأكبر بالمعرفة والسببية، أعنى أنها أسباب للطرف الأكبر.

ثم قال: (والأشياء التي تُعلم بالبرهان..) إلى قوله: (.. من دون البرهان) – فأردف هذا القول بالقول الأول وجعل مجموع هذه الأقاويل بمنزلة المقدّم ، فكأنه قال : ولما كانت الأشياء التي تعلم بالبرهان الحدَّ الأوسط فيها متقدم

بالسببية على الطرف الأكبر، وكان كل ما يعلم بالبرهان لا سبيل إلّى أن يُحْصَل عليه بغير البرهان ، لا بعلم مساوٍ للبرهان ، ولا بشيء أفضل من البرهان؛ وكان البرهان إنما يعلم إذا علمت المقدمات التي أنبنى منها البرهان ، أعنى التي هي أقدم من العلم الحاصل عن البرهان ، فبينّ أنه إذا لم يكن لها سبيل إلى علم المقدمات ، لم يكن لها سبيل إلى البرهان. وهذا هو الذي دلّ عليه بقوله: (فإن كان البرهان ...) إلى قوله: ولا الشيء الذي بها يعلم) – يعنى المطلوب. ولما أخبر أنه إن كانت الأوساط لا نهاية لها أنه يلزم من ذلك ألاّ يكون لنا علم بالبرهان ، من قِبّل أن الأوساط إذا كانت لا نهاية لها ، كانت مقدمات البرهان لا نهاية لها؛ وما لا نهاية له فليس بمعلوم بالبرهان – أخذ يقرر هذا المعنى فقال: (وأيضاً إن كان قد يقع العلم لبعض الأمور على التحقيق، لا على طريق الأصل الموضوع، فيلزم من الاضطرار أن تنقطع الأوساط وتقف) ـ يريد: وإذا كان من المعروف بنفسه أنه قد يقع لنا العلم بالبرهان لبعض الأمور ، من غير أن نضع في مقدمات البرهان مقدمة غير معروفة بنفسها ، أعنى يُصادّر عليها عن علم آخر ، بل قد يقع لنا العلم بكثير من الأشياء بمقدمات هي معروفة بنفسها – فقد يجب في مثل هذا البرهان أن تكون الأوساط متناهية، أي إذا ابتدئ فيها من الطرف الأكبر، انتهى الحمل إلى الأصغر، وإذا ابتدئ فيها من الأصغر انتهى إلى الأكبر، وهو الذي أراد بقوله: (فيلزم من الاضطرار أن تنقطع الأوساط وتقف) – أي تقف في حمل بعضها على بعض، ولا يمرّ الحمل إلى غير نهاية. ثم أخذ في بيان أنها تنقطع على جهة الخلف فقال: (فإن تنقطع وتقف، لكن يوجد للمبدأ ما هوى أعلى منه محمول عليه فإنه يكون أي شيء أخذ يكون عليه برهان) ـ يريد: لكن لو لم تنته الأوساط، لكان توجد لكل مقدمةٍ تؤخذ مقدمةٌ

أعلى منها، أي محيطة لها وأعمّ كلية من جهة موضوعها، أي يكون موضوعها أعمَّ كليّةً من موضوع المقدمة المأخوذة، حتى يكون محمول المقدمة إنما يحمل على موضوعها من قِبَل حمل هذه الطبيعة التي هي أعمّ من موضوعها عليه، فتكون كل مقدمة تبين بحدّ أوسط. مثال ذلك: إن كان قولنا (كل انسان حساس) يوجد للإنسان طبيعة أعمّ منه وأعلى حتى تحمل هي على الإنسان، ويحمل الحسّاس عليها، وهي الحيوان مثلاً، فإنّ الحسّاس إنما يبين بالطبع للإنسان، من قبل الحيوان. وكذلك إن كان الحال في الحيوان مع الأنسان يجرى هذا المجرى. وإن كان ذلك كذلك في كل مقدمة، فأي مقدمة أخذت فإنه يقوم عليها برهان. ثم قال: (فإن كان غير ممكن قطع الأشياء التي لا نهاية لها بأن يعلم سائرها بالبرهان فيفضى بنا الأمر إلى أن لا نعلمها بالبرهان) ـ يريد: فإن كان لا يمكن أن تعلم مقدمة من المقدمات إلّا حتى تعلم قبلها مقدمات لا نهاية لها بالبرهان، وكان غير ممكن أن تُعْلم مقدمات لا نهاية لها ببراهين لا نهاية لها – لأن مالا نهاية له طريق لا يُقْطع ويُفرغُ منه – فبين أنه يفضي هذا القول – أي يلزم عنه ضد ما وضع، وهو ألا يُعْلم شيء من الأشياء بالبرهان. فيعنى ب (الأشياء التي لا نهاية لها): المقدمات، ويعنى بـ (القطع): أن يعلمها بالبرهان. وكذلك فسّره بأن قال: (بأن يعلم سائرها بالبرهان)، فكأنه قال: فإن كان لا يمكن أن نقطع مقدماتٍ لا نهاية لها بأن نأتي على علمها بالبرهان، أي بأن نعلمها بالبرهان، فسيفضى بنا هذا الوضع – أي يلزم عنه – ألّا نعلم واحدة منها بالبرهان. وهذا بمنزلة ما لو أن قائلا يقول: لا يحصل لك هذا الدِّرهم حتى تحصل لك قبله دراهم لا نهاية لها؛ بل بمنزلة ما لو قال قائل: لا تملك درهماً حتى تملك قبله دراهم لا نهاية لها. ثم قال : فإن كان لا طريق إلى أن نعلم العلم بنحوٍ أفضل

من البرهان ، فإنه لا يقع العلم بالبرهان ولا لشيء واحد، اللهم إلا أن يكون بنحو الأصل الموضوع) ـ يريد : فإن كان من المعروف بنفسه أنه لا يمكن أن يعلم الشيء بعلم أفضل من كل علم إلا بالبرهان، وكان قد وضعنا هذا الوضع، أعنى: كل شيء يحتاج إلي برهان، فإنه لا يحصل لنا العلم البرهاني لشيء من الأشياء أصلا اللهم إلّا أن يكون البرهانُ البرهانَ الذي يكون على طريق المصادرة ، أعنى الذي يتسلم وجود المقدمات الموضوعة فيه صاحب الصناعة من صاحب صناعةٍ أخرى. وإنما أراد أن واضع هذا القول يلزمه ألّاّ يكون عنده علم الأشياء إلّا ما عند المُبرهن على طريق المصادرة على الشيء من علم ذلك الشيء الذي صادر على برهانه.

قال أرسطاطليس:

(فقد بان، على طريق المنطق، من الأشياء التي تلوناها صدق ما قلناه. فأما القياس البرهاني، الذي هو البحث متوجة نحوه، فقد تبين على ضروب شتى أن مبادئه تقف عند الإمعان فيها من كلا الطرفين. وذلك أن البرهان إنما هو من الأمور الذاتية. والأمور الذاتية فعلى ضربين: أحد الضربين المحمولات التي فيها تنبني طبيعة الموضوعات، وهي مأخوذة في حدودها؛ والضرب الآخر المحمولات المأخوذة موضوعاتها حدوداً، بمنزلة الفرد المحمول على العدد، فإن العدد مأخوذ في حده، وبمنزلة الكثرة والمنفصل المحمول عليها، فإنها مأخوذة في حده. ولا واحد من هذين الجنسين يمكن إمعانه بلا نهاية، كالفرد للعدد: وذلك أنه إن وُجِد للفرد شيء آخرُ الفردُ مأخوذ في حده، فإن العدد أيضاً يكون موجوداً في حده. فإن كان غير ممكن أن توجد أمثال هذه في شيء واحدٍ بلا نهاية، فإنه لا يمكن أن يمعن إلى فوق بلا نهاية. وهذه كلها بأجمعها يجب من الاضطرار أن تكون موجودة للأول. والأول موجود لها. فالذي يوجد لها هو أنها تنعكس، لا أنها تمعن إلى فوق وتمضى إلى مالا نهاية.)

التفسير

إنه لما بين بيانا يعمُ القياس المنطقي والبرهان أنه ليس يمكن أن توجد محمولات لا نهاية لها سالكة إلى فوق، ولا موضوعات لا نهاية لها سالكة إلى أسفل – يريد أن يبين ذلك بياناً خاصاً بالقياس البرهاني. فقوله: فقد بان على طريق المنطق – يريد بالمنطق: المقدمات العامة التي تبين بها هذان المعنيان فيما سلف. ولما كان ذلك البيان ليس خاصّاً بالبرهان، وكان قصده في هذا القول أن يأتي بالبيان الخاص بالبرهان، قال: (فأمّا القياس البرهاني الذي هذا البحث متوجّه نحوه، فقد تبين على ضروب شتى أن مبادئه تقف عند الإمعان فيها من كلا الطرفين) ـ يريد: فأما القياس البرهاني الذي قصدنا بالبحث عنه في هذا الكتاب فقد تبين بطرق كثيرة أن مبادئه، أعنى مقدماته، تقف عند الإمعان فيها من كلا الطرفين، أعنى من جهة · المحمول والموضوع. ثم شرع في البيان الذاتي الخاص الذي وعد به، فقال: وذلك أن البرهان إنما هو من الأمور الذاتية..) إلى قوله ... فأنها مأخوذة في حده) ـ يريد: وبرهان ذلك أن البرهان إنما يأتلف – على ما بين قبل – من المقدمات الذاتية. وقد تبين أن الذاتية صنفان: صنفُ المحمولات فيها إما حدود للموضوعات التي تحمل عليها، وإمّا أجزاء حدود، أعنى إما أجناساً، وإما. فصولاً. والصنف الثاني: المقدمات التي تؤخذ أجناس الموضوعات فيها أو الموضوعات أنفسُها في حدود المحمولات، بمنزلة أخذ العدد في حد الفرد، وبمنزلة أخذه في حدّ الكثرة والقلة، وبمنزلة أخذه في حدّ المنفصل، وذلك أن الانفصال خاصة من خواص العدد. ولما قسمَ المحمولات الذاتية إلى هذين القسمين قال: (ولا واحد من هذين الجنسين يمكن إمعانه بلا نهاية) ـ يريد: ولا في واحد من هذين الجنسين من

المقدمات يمكن أن توجد فيها أشياء يحمل بعضها على بعضٍ إلى غير نهاية. ثم شرع في بيان ذلك في الصنف من المحمولات التي توجد الموضوعات في حدودها، فقال: كالفرد المأخوذ في حده العدد. ثم شرع في بيان ذلك فقال: (وذلك أنه إن وُجد للفرد شيء آخر الفردُ مأخوذ في حده، فإن العدد يكون موجوداً في حده) يريد: وبيان ذلك أنه إن وجد لأمثال هذه الأعراض الذاتية أعراض ذاتية تؤخذ هي في حدودها، على مثال ما توجد في حدودها هي أيضاً موضوعاتها، مثل أن يوجد للفرد شيء يتنزل منه منزلة الفرد من العدد، فإن العدد أيضاً يكون مأخوذاً في حده المأخوذ في حده. ثم قال: (فإن كان غير مكن أن توجد أمثال هذه في شيء واحد بلا نهاية، فإنه لا يمكن أن يمعن إلى فوق بلا نهاية) ـ يريد: وإذا ظهر أن الجنس الأول هو المأخوذ الأول في حدود أمثال هذه الأعراض كائنة ما كانت، أعنى التي يحمل بعضها على بعض حملاً ذاتياً، فظاهر أنه إن أنبنى منها محمولات لا نهاية لها أن تكون أشياء لا نهاية ها موجودة في شئ واحد، وهو الجنس الأول، أو يكون شيء واحد مأخوذاً أشياء لا نهاية لها. فإن كان هذا غير ممكن، فإنه لا يمكن أن توجد محمولات ذاتية يمكن الامعان فيها بلا نهاية. (وأيضاً المحمولات التي تكون مأخوذة من الموضوعات والمأخوذة في الحدود نفسها؛ لكن الموضوعات تؤخذ فيها وفي المتقابلات على النحو الذي وفقاً له يقسمّ الجنس إلى فصول متقابلة. فإذا أمكن أن توجد هكذا أعراض بلا نهاية، أمكن أن توجد أجناس تنقسم بفصول متقابلة إلى غير نهاية، من غير أن تنتهي القسمة ألي أنواع أخيرة. وذلك ظاهر المحال بنفسه. لكن هذا المحال إنما يلزم في الصنف من الأعراض التي تؤخذ أجناس موضوعاتها في حدودها. وأما التي تؤخذ في حدودها الموضوعات، فيلزم فيها المحال المتقدم،

فإنه عامٌّ لكليهما. ولذلك اعتمده أرسطو، وإن كان ثامسطيوس نجده يفسّر هذا الموضع على التفسير الثاني الذي فسّرناه، أعنى وجود قسمة غير متناهية.
وقوله: (وهذه كلها بأجمعها يجب من الاضطرار أن تكون موجودةً للأول) ـ يريد أن جميع الأعراض الذاتية التي يحمل بعضها على بعض يجب أن تكون بأجمعها موجودة في الجنس الأول المأخوذ في حدّ أول عرَضٍ منها. وقوله: (فالذي يوجد لها هو أنها تنعكس، لا أنها تمعن إلى فوق وتمضى إلى ما لا نهاية) ـ يريد بذلك ما كان من الأعراض يوجد في حده الموضوع نفسه، لا جنس الموضوع. وذلك أن التي يوجد في حدّها جنس الموضوع هي أعمُّ من الموضوع الذي يحمل عليه، أو نقول إن كل عرّض يحمل على الشيء بما هو، فإنه يجب أن يكون خاصاً. ولما كان أرسطو يشترط في الحمل الذاتي البرهاني أن يكون محمولاً على الشيء بما هو ذلك الشيء، فقد يرى أنه يشترط في الأعراض الذاتية أن تكون خاصّة، كما اشترط ذلك في الحدود. ولذلك أخرج القول ها هنا مخرجاً كلياً فقال: (فالذي يوجد لها هو أنها تنعكس، لا أنها تمعن إلى فوق) – يريد أن الذي يوجد لها من لا نهاية في الحمل هو ما كان على طريق الدُّور، لا ما كان على طريق الاستقامة. ويشهد لما قلناه من أن أرسطو إنما يعتبر في البراهين الأعراض الخاصة، قوله: (والضرب الآخر المحمولات المأخوذة موضوعاتها في حدودها) ولم يقل: (وأجناس موضوعاتها)، وإن كان قد يظن أن اسم الموضوع استعمله ها هنا بدلا من الجنس، فإن مثاله يشهد بذلك.

قال أرسطاطليس:
(وأيضاً ولا المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات تمضي إلى مالا نهاية. فإنه لو كان الأمر على هذا، لما كان إلى الحدّ من طريق. فإذا كانت

المحمولات كلها، التي في البراهين، هي المحمولات الذاتية، وهذه ليست بغير نهاية، قد تنقطع ويقف الإمعان إلى فوق، فالإمعان إذن إلى أسفل قد ينقطع. وإذا كان هذا هكذا، كانت الأشياء التي هي محصورة بين حدّين هي دائماً متناهية، فيلزمه من ذلك أن تكون للبرهان مبادئ، ولا يكون البرهان على كل شيء. وهذا هو ما تقدّمنا فحكيناه عن أقوام أنهم يسوّغون القول به. وذلك أنه إن كان قد توجد مبادئ غير مبرهنة، فلا يكون كل شيء مبرهناً على ما قاله قومٌ. ويبطل أيضاً الامعان إلى ما لا نهاية له. فأن وُجد أحد هذين، أيهما اتفق، ليس هو أكثر مما يوجب أن مقدمات البرهان كلها ذوات أوساط، وأنه ليس في مقدمات البرهان مقدمة غير ذات وسط، وهذا بأن، يكون بين كل حدين حد أوسط، لا كيف اتفق، لكن بأن يكون للحدين شركة لأحدهما حَسْبُ: - وفي البيان الذي قد مضى كفاية في أنه لو كان الإمعان إلى مالا نهاية يمكن، لقد كان يمكن أن يوجد بين كل حدين أوساط لا نهاية لها. لكن هذا غير ممكن، إذ كان الإمعان من كلا الطرفين يقف وينقطع فقد تبين في كلا القياسين: المنطقي، والبرهاني: أما المنطقي فآنفاً، وأما البرهاني فالآن - أن مبادئها تقف وتنقطع).

التفسير

لما بين أن الصنف من المحمولات التي تؤخذ الموضوعات في حدودها تجرى ضرورةٍ في الحمل، يريد أن يبينّ ذلك أيضاً في الصنف الثاني من المحمولات الذاتية أعني التي هي حدود أو أجزاء حدود فقال: (وأيضاً ولا المحمولات المأخوذة في حدود الموضوعات تمضي إلى مالا نهاية له ، فإنه لو كان الأمر على هذا لما كان إلى الحد من طريق) ـ يريد: أنه لو كانت المحمولات التي هي حدود للموضوعات أو أجزاء حدودٍ غير متناهية، لم يكن سبيلٌ إلى أن يوجد حدًّ لشيء من الأشياء، لأن الجوهر هو الذي يحصر الطبيعة أو الطبائع التي منها تنبني ذاتَ الشيء. فلو كانت هذه الطبائع غير متناهية، لما أمكن أن يوجد حدٌّ خاص لطبيعة المحدود. ولما بَينّ امتناع وجود محمولات غير متناهية في صنفي الذاتية، قال: (وإذا كانت المحمولات كلها التي

في البرهان هي المحمولات الذاتية، وهذه ليست بغير نهاية، قد ينقطع الإمعان إلى فوق، فالإمعان إذن إلى أسفل قد ينقطع) ـ يريد: وإذا كانت محمولات البراهين ذاتية، وكانت الذاتية صنفين، وكان قد تبينّ في كل واحدٍ من هذين الصنفين أنه ليس يمكن أن يوجد فيها محمولات بغير نهاية، فقد ينقطع الامعان في المسير إلى فوق، أعني أن يحمل شيء على شيء إلى غير نهاية. وإذا انقطع الامعان إلى فوق، وجب ضرورة، لتلك الحجج بأعيانها، أن ينقطع الإمعان إلى أسفل، أعني في أن يوجد للموضوع موضوعٌ، وذلك إلى غير نهاية. ثم قال: (وإذا كان ذلك هكذا، وكانت الأشياء التي هي محصورة بين حدّين هي دائماً متناهية، فيلزم من ذلك أن تكون للبرهان مبادئ، ولا يكون البرهان على كل شيء) ـ يريد: وإذا تبينّ أن الحمل ينتهي إلى طرفين محدودين، فبين أنه ليس يمكن أن يوجد بين طرفين محدودين أوساط لا نهاية لها. وإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون كل برهان ينتهي إلى مبادئ أُوَل ليس تحتاج إلى برهان. وإنما قال ذلك لأنه قد كان وضع أن ما بين الطرفين المتناهيين يجب أن يكون ضرورةٌ – متناهياً. وإذا كان هذا هكذا، فقد يلزم ألا يكون كل شيء يحتاج إلى أن يقوم عليه برهان. ثم قال: (وهذا هو ما تقدّمنا فحكينا عن أقوام أنهم يسوغون القول به. وذلك أنه إن كان توجد مبادئ غير مبرهنة، فلا يكون كل شيء مبرهناً) ـ يريد: وهذا الذي تبين بطلانه من أنه ليس يقوم على كل شيء برهان – هو ما تقدمنا فحكينا عن قوم من القدماء أنهم يقولون به، وهو باطلٌ، من قِبَل أنه) يبطل أيضاً الإمعان إلى مالا نهاية) ـ يريد: إن كان ظاهراً أن هذه المقدمات لا تظهر بالبرهنة بل معروفة بأنفسها بأنها هي مبادئ البرهان بالطبع، فليس كل شيء يقوم عليه البرهان. ولا يمكن أن يحمل شيء على شيء إلى

غير نهاية. ثم قال: (فإن وجودا حد هذين –أيهما اتفق) – ليس هو أكثر مما يتوجب أن مقدمات البرهان كلها ذوات أوساط، وأنه ليس في مقدمات البرهان مقدمة غير ذات وسط) ـ يريد، فيما أحسب، بأحد الأمرين: وضع الواضع أن الحمل يمعن في البراهين إلى غير نهاية، والثاني: وضع الواضع أن البرهان يقوم على كل شيء. وذلك أن كل واحدٍ من هذين الوضعين يلزم عنه، ليس بأكثر مما يلزم عن صاحبه، أن تكون الأوساط في البراهين تمرّ إلى غير نهاية وألا توجد مقدمات غير ذوات أوساط. وقوله: (وهذا بأن يكون بين كل حدين حدٌّ أوسط، لا كيف اتفق، لكن بأن يكون للحدين شركة، لا لأحدهما حَسْبُ) ـ يريد: وهذا الوضع، أعنى قول القائل إنه لا يمكن أن توجد مقدمة غير ذات وسط، أو أن الحمل يمرّ إلى غير نهاية، يوجب أن يكون بين كل حدين أخذا في القياس حدّ أوسط، أو بين ذلك الحدّ المأخوذ وأحد الحدّين حد آخر، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية؛ لكن ليس كيفما اتفق أن يؤخذ الحد المتوسط بغرض قياس، بل وأن يكون مشاركاً، لا لواحد من الطرفين، بل لكليهما. وإنما اشترط فيه كونه مشاركاً لكلا الطرفين، لأنّ بذلك يبين وجود أحد الحدين للآخر. ثم قال: (وفي البيان الذي قد مضى كفاية في أنه لو كان الإمعان إلى مالا نهاية يمكن، لقد كان يمكن أن يوجد بين كل حدين أوساط لا نهاية لها). وهذا اللزوم الذي قاله ظاهرٌ بنفسه، وذلك أن الذي يضع أن الإمعان في الحمل الى فوق وإلى أسفل يمكن إلى غير نهاية، فهو يضع أنه يمكن أن توجد بين كل حدين أوساطً لا نهاية لها. وذلك أن الذي يأخذ بين [أحد] حدين حدّاً أوسط، وبين ذلك الحد الأوسط المأخوذ وأحد الحدين حدّاً أوسط آخر، يمرّ ذلك إلى غير نهاية، فهو يضع ضرورةً إمعاناً في الحمل على حدّ واحد إلى غير نهاية. ولما كان هذا اللزوم

منعكساً، وهو أنه إن كان بين كل حدين حدٌّ أوسط، أن يكون الامعان إلى مالا نهاية في الحمل ممكناً– قال: (لكن هذا غير ممكن، إذْ كان الإمعان من كلا الطرفين يقف وينقطع) ـ يريد أنه إن كان الإمعان في الحمل لا يمرّ إلى غير نهاية، فليس يمكن أن يوجد بين كل حدين حدود وسطى لا نهاية لها. ثم قال: فقد تبين في كلا البيانين: المنطقي والبرهاني: أما المنطقي فآنفاً، وأما البرهاني فالآن، أن مبادئها تقف وتنقطع) ـ يريد: فقد تبين من كلا البيانين اللذين أتينا بهما، أعني البيان المنطقي الذي أتينا به قبلُ، وهو البيان الذي يعمّ القياس المنطقي والبرهاني، والبيان البرهاني الذي يخصُّ القياس البرهاني الذي أتينا به الآن، أن مبادئ البرهان تنتهى إلى مبادئ معروفة بنفسها، أي غير معروفة بحد أوسط.

(23)

لوازم

قال أرسطاطليس:

(فإذ قد تبيّنت هذه الأشياء، فإنه يظهر إذا كان شيء واحد بعينه موجوداً لشيئين، بمنزلة أ ل حـ ول د، ولم يكن أحدهما محمولاً على الآخر: إما على الإطلاق، وإمّا ألا يكون أحدهما على كَلّ الآخر، فإن هذا لا يكون وجوده لهما بشيء عام دائماً، مثل زوايا المثلث المعادلة لقائمتين الموجود للمتساوي الساقين والمختلف الأضلاع شيء يعمّهما، وذلك أن هذا المعنى موجودٌ لهما بما هما مثلثان؛ لا بما كل واحد منهما. وهذا ليس هو دائماً على هذه الحال. وإلّا فلتكن ب هو الشيء الذي يوجد بتوسط أ لـ حـ ول د، وب أيضاً يكون موجوداً لهما بشيء عام، وذلك الشيء بشي آخر، فيقع بين حدين حدودٌ بغيرنهاية ـ لكن ذلك غير ممكن. فعلى طريق القانون ليس يلزم، إذا كان شيء واحد موجوداً لأشياء كثيرة، أن يكون موجوداً لها بتوسط شيء آخر. لكن قد توجد أيضاً مقدمات غير ذوات أوساط، وحدود المقدمات غير ذوات الأوساط يجب من الاضطرار أن تكون ذاتية غير متخطية للطبيعة التي هي فيها هكذا، سواء كانت المقدمات عامية، أو كانت خاصّة، من قبل أن مقدمات البرهان لا يمكن نقلها من طبيعة إلى أخرى).

التفسير

لما بينّ أنه ليس يمكن أن يمرّ الحمل إلى غير نهاية – يريد أن يعرّف أن هذا يلزم في كل موضوعين يحمل عليهما شيء واحد بتوسط محمول عام مشترك لهما، أعنى أنه ينتهي ذلك المتوسط العام المشترك، وذلك أنه إذا كان ذانك الموضوعان ليس يحمل أحدهما على الآخر إمّا بإطلاق، وإمّا بأن حُمل أحدهما على الآخر بحمل جزئي لا كلى فقط مشترك لهما. وليس هناك شيء

بهذه الصفة. وأمّا أن كان أحدهما يحمل على الثاني، فبين أنه إنما يبين الأخص بتوسط الأعم. مثال ذلك: أمّا في حمل الشيء الواحد بعينه على شيئين في مرتبة واحدة من الجنس الذي يدخلان تحته، مثل حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المثلث المختلف الأضلاع والمثلث المتساوي الساقين. فإن مساواة الزوايا لقائمتين إنما يحملان على المثلثين من قبل أمرٍ عام لهما، وهو كونه مثلثاً. وإذا كان ذلك كذلك فبينٌ أن مساواة زوايا المثلث لقائمتين إنما يحمل على المثلثين بوسط، وهو كونهما مثلثاً. وهذا الذي هو المثلث واجب فيه ضرورة أن يحمل عليهما من غير وسط، وأن ينتهي إلى شيء عاملٍ عليهما بلا وسط، وإلّا مرت الأوساط إلى غير نهاية. وإذا كان الأمر هكذا، فواجب أن ينتهي الأمر في تحليل المقاييس المركبة إلى مقدمات غير ذات وسط. كذلك يلوح الأمر أيضاً إذا كان الحد المطلوب إمّا يحمل على أحدهما بوساطة الثاني، أعنى أنه يجب أن ينتهي الحمل في ذلك إلى مقدمة غير ذات وسط. وقد يُشكّ في هذا الذي قاله من أنه متى كان شيئان يحملان على شيئين في مرتبة واحدة إنما يحملان عليه بالطبع من قبل طبيعة مشتركة لهما من قبل حمل الجنس على الأنواع التي ينقسم إليها أولا. لكن إن وضعنا هذا، لم يكن حمل الأجناس على موضوعاتها بما هي. وأرسطو يشترط في الحمل الذاتي أن يكون بما هو. وأنا أقول: إن حمل الجنس على أنواعه القسيمة هو ضرورة بوسط هو بالطبع هنالك موجود، وهو الفصل المساوي لذلك الجنس. وإنما كان ذلك واجباً في كل حملٍ لأن العلل القريبة المساوية لمعلولها ليس بينها وبين معلولها وسط هي خاصة – ضرورةً – بمعلولاتها. ومتى لم يقم عند الإنسان البرهان بهذه العلّة، فلم يعلم بعد ذلك الشيء بما هو، ولا أمكن أن يعمله إن كان صناعياً ، ولا أن يكون علمه مطابقاً

لعمل الطبيعة، وهو الشرط الذي يشترط في البراهين ويرى أنه ليس موجوداً فقال: (فإذ قد تبينت هذه الأشياء، فإنه يظهر إذا كان شيء واحد بعينه موجوداً لشيء، بمنزلة أل ح ول د) ـ يريد: فإذ قد تبين أنه لا يمكن أن يمرّ الحمل إلى غير نهاية، فإنه يظهر أنه إذا كان شيء واحد يوجد لشيئين ، أو يحمل على شيئين ، بمنزلة ما توجد أ ل ح ول د. وقوله: (ولم يكن أحدهما محمولاً على الآخر إمّا على الإطلاق، وإمّا ألا يكون أحدهما على كل الآخر) ـ يريد: ومن شرط هذين ألا يكون أحدهما محمولاً على الآخر إمّا بإطلاق وإمّا بالكلى. فمثال ما يحمل على شيئين، وليس يحمل أحدهما على الثاني بإطلاق: حمل الزوايا المساوية لقائمتين على المختلف الأضلاع والمساويها، فإنه ليس يحمل المختلف الأضلاع على المتساوي الأضلاع، لا حملاً كلياً، ولا جزئياً. ومثال ما لا يحمل حملاً كلياً أحدهما على الثاني، أعنى من الشيئين اللذين يحمل عليهما شيء واحد بعينه: فمثل حملنا الحيوان على الناطق والصامت. فإنه ليس يحمل الصامت على كل الناطق، بل بعضه، أعنى أنه ليس يصدق: كل مائت ناطق. وإنما الذي يصدق: بعض المائت ناطق. ولما وضع محمولاً واحداً على موضوعين بهذه الصفة، قال: (فإن هذا يكون وجوده لهما بشيء عام) ـ يريد: فإنه يلزم أن يكون مثل هذا المحمول إذا حمل على هذين الشيئين أو وُجِد لهما إنما يوجد لهما من قبل شيء عام، ولا يمرّ ذلك إلى غير نهاية، أى يوجد ذلك العام من قبل شيء عام غيره، ويمرّ ذلك إلى غير نهاية. وأتى بمثال المحمول الذي يوجد لشيئين من قِبَل شيء عام موجود لهما يحمل أحدهما على الآخر فقال: (مثل زوايا المثلث المعادلة لقائمتين للمثلث المتساوي الساقين والمختلف الأضلاع، فإن ذلك إنما يوجد لهما من قبل شيء يعمهّما وهو كونهما مثلثاً). ثم

أتى بالحجة على ذلك، فقال: (وذلك أن هذا المعنى موجودٌ لهما بما هما مثلثان، لا بما كل واحد منهما) ـ يريد: وذلك أن كون الزوايا مساوية لقائمتين هو موجود للمثلثين، لا بما هذا مختلف الأضلاع، أو متساوي الساقين، بل بما كل واحد منهما مثلث. ثم قال: (وهذا ليس هو دائماً على هذا الحال) – يعنى أن يكون المثلث يحمل عليهما من قِبَل طبيعة عامة أخرى غير المثلث وهذه الطبيعة من قبل طبيعة عامة أيضاً، ويمرّ ذلك دائماً إلى غير نهاية، بل قد ينتهي الأمر إلى طبيعة يحمل عليها لا من قبل طبيعة أخرى وتلك الطبيعة هي موجودة لهما من غير وسطٍ ضرورة. وليس ينبغي أن يفهم من هذا أن الحمل الذي بلا وسط، الذي اشترط في البراهين، هو من نوع هذه المحمولات. وإنما أراد أن يبين أنه يجب ضرورةً أن يوجد حملٌ غير ذي وسط. وكأنه لم يُبالِ في هذا الموضع أن يكون محمولاً عليه من طريق ما هو، أو ليس كذلك. ولما ذكر هذا أخذ يتمثل في ذلك بالحروف على عادته، فقال: (فلتكن ب هو الشيء الذي يوجد بتوسط أ ل حـ ول د. وأيضاً فيكون موجوداً لهما شيء عام، وذلك الشيء لشيء آخر، فتقع بين حدّين حدودٌ بغير نهاية) ـ يريد: مثال ذلك: لنجعل علامة المحمول ما عليه أ، والموضعين اللذين يحمل عليهما ذلك المطلوب: ما عليه علامة ح ود. ولنجعل الوسط. العام الذي يبين به وجود أ الذي هو المحمول للموضوعين اللذين هما حـ، د ما عليه علامة ب ولينزل أن ب أيضاً إنما توجد ل حـ، د بوسطٍ عام، وذلك الآخر بآخر. فإنّ مرّ ذلك إلى غير نهاية لزِمَ أن توجد بين حدّين – وهما أ، ح، د – حَدودُ بغير نهاية. وقد تبين أن ذلك غير ممكن. ثم قال: (فعلى طريق القانون ليس يلزم إذا كان شيء واحد موجوداً لأشياء كثيرة، أن يكون موجوداً لها بتوسط شيء آخر. لكن قد توجد مقدمات غير ذات وسط)

ـ يريد: فعلى هذا الذي تبينّ، ليس يجب إذا كان شيء واحد موجوداً في أشياء كثيرة أن يكون موجوداً لها بتوسط آخر، لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجد بين حدّين أوساط لا نهاية لها. فإذا امتنع ذلك، وجب أن تكون مقدمات غير ذات وسطٍ ضرورةً. ولما كان الحمل ينتهي ضرورة في مثل هذه المحمولات إلى مقدمات غير ذات أوساط، وكانت المقدمات التي ينتهي الحمل فيها إلى غير وسطٍ في أمثال هذه الموضوعات ليست محمولة على الموضوع من طريق ما هو، إذْ كان المحمولُ أعمَّ منه – وقد كان أخذ في مقدمات البراهين أنها محمولة بما هو ومن غير وسط، عرَّف هذا المعنى لئلا يظنّ أن المقدمات ذوات الوسط، التي هي مبادئ البرهان.، هي بهذه الصفة فقال: (وحدود المقدمات الغير ذوات وسط يجب من الاضطرار أن تكون ذاتية وغير متخطية للطبيعة التي هي فيها) ـ يريد بالذاتية: أن تكون محمولة على الشيء بما هو. ويريد بكونها غير متخطية للطبيعة التي هي فيها: أي لا تكون أعمّ من الجنس الذي تنظر فيه الصناعة. وقوله: (سواء كانت المقدمة عامية أو خاصّية) ـ يريد: وسواء كانت المقدمات من التي يظنّ أنها عامية، مثل أن المساوية لشيء واحدٍ فهي متساوية، وخاصيّة: مثل الذي وقع عليها الاتفاق أنها ليس تستعملها إلاّ صناعة واحدة. وإنما أراد أن يعرّف أن تلك العامية قوتها قوة الخاصية. ثم أتى بالحجة التي من قبلها وجب أن تكون مقدمات البرهان لا تتخطى الجنس إلى ما فوقه، أي لا تتعدّاه، فقال: (من قبل أن مقدمات البرهان لا يمكن نقلها من طبيعة إلى أخرى) ـ يريد: من صناعة إلى صناعة، وليس ألا يمكن النقل هو السبب في كون المقدمات يجب أن تكون خاصّة بالجنس الذي تنظر فيه الصناعة، بل كونها خاصّة هو السبب في أنه لا يمكن النقل، لكن استعمل المتأخر ها هنا في

البيان المتقدم، وقبل استعمال المتقدم في البيان المتأخر حين بينّ أنه ليس يمكن أن تنقل البراهين من صناعة إلى صناعة.

قال أرسطاطليس:

(فأما إن كانت أ توجد لـ ب بوسط، فإن بيانها إنما يثبت بذلك الوسط، وبيانها يتمّ بأمثال هذه المبادئ، أعنى المقدمات الغير ذوات أوساط. وذلك أن المقدمات الغير ذوات أوساط تجرى في البرهان مجرى الأسطقسات: إمّا كلها، أو الكلية منها. فأمّا متى لم يكن بين جزئي المقدمة وسط، فإن تلك المقدمة لا يكون عليها برهان، بل تكون مبدأً للبرهان فقط).

التفسير

لما بينّ أنه من قبل وجود أوساط لا نهاية لها يمتنع بيان لا نهاية له، أعنى وجود برهان لا نهاية لحدود الأوساط ـ يريد أن يعرّف مطابقة الوجود في هذا المعنى للمعارف الإنسانية الطبيعية، فقال: (فأما إن كانت أ توجد لـ ب بوسط، فإنّ بيانها إنما يثبت بذلك الوسط) ـ يريد: وكون البرهان في هذا المعنى تابعاً حالة وجود الموجود في نفسه يوجب – إن كان في الوجود شيء وُجِد لشيء بتوسط شيء آخر – ألا يتبين ذلك الشيء على المجرى الطبيعي إلّا من قبل ذلك المتوسط. وهذا إنما يصدق حيث يتفق أن يكون المتقدم في الوجود هو المتقدم في المعرفة الذي هو شرط البرهان المطلق. ولذلك أطلق القول ها هنا. وأما في بعض المقدمات، فالمتقدم في المعرفة عندنا هو المتأخر في الوجود. وإذا كان ذلك كذلك، فليس يمتنع أن يوجد شيء لشيء يبين بمتوسط ويكون وجود معرفة ذلك الشيء لذلك الشيء عندنا بيناً بنفسه، من غير أن يحتاج فيه إلى أمثال تتوسط. لكن أمثال هذه ليست محمولاتها أولاً. ولذلك أوصى أرسطو في أمثال هذه أن تحسب في البراهين. ومثال ذلك أن من المعارف الأول عندنا

أن الإنسان حيوان، وهو إنما يوجد بوسطٍ وهو الحسّاس. وأبعد من هذا الأمر في مقدمات براهين الدلائل، وذلك أن الوسط فيها بالطبع يُجْعل طرفاً أكبر، والأكبر بالطبع وسطاً. وقوله: (وبيانها يتم بأمثال هذه المقدمات غير ذوات الأوساط) ـ يريد: وبيان هذه المقدمات، التي تبين بوسط، يكون بالمقدمات الغير ذوات أوساط. وذلك إمّا أوّلا، وإمّا أن يفضي الأمر أخيراً إلى مقدمات بهذه الصّفة، أعنى أوائل بغير وسط. ولذلك قال: (إن المقدمات الغير نوات أوساط تجرى في البرهان مجرى الأسطقسات) ـ يريد أن جميع البراهين المركبة تنحلّ مقدماتها إلى أمثال هذه المقدمات، ولا تنحلّ هذه المقدمات إلى غيرها، كما ينحلّ المركب إلى الاسطقس، ولا ينحلّ الاسطقس إلى غيره. وقوله: (إما كلها، وإما الكلية منها) – إنما قال ذلك من قبل أنه كلما كانت المقدمة أكثر كلية، كانت أدخل في أن تكون أسطقسا. ولذلك كانت المقدمة الكبرى أحقّ بأن تكون اسطقساً من الصغرى. وقوله: (فأما متى لم يكن بين جزئي المقدمة وسط، فإن تلك المقدمة لا يكون عليها برهان، بل تكون مبدأً للبرهان فقط) – ينبغي أن يفهم منه أن ذلك إنما يكون في المقدمات الشى المتقدم في المعرفة عندنا متقدم في الوجود. وذلك أنه ليس يمتنع أن يوجد شيء لشيء بغير وسط ولا يكون معروفاً عندنا وجوده لذلك الشيء. وإن كان ذلك كذلك، لم يمكن أن يتبين لنا ذلك الشيء إلّا بوسط متأخر.

قال أرسطاطليس:

(وكذلك أيضاً إن كانت أ غير موجودة ل ب فإنه ليس يخلو أن يكون بينهما وسط، أوْ لا يكون. فإن كان بينهما وسط هو أقدم من ب غير موجود له أولاً، فإن البرهان يكون بتوسطه. فإن لم يكن، فليس يتم البرهان. وصورة

المقدمات الغير ذات أوساط التي هي مبادئ البرهان وأسطقسات له صورةٌ الحدود. فكما أنه قد تحدث مقدمات غير ذات أوساط على طريق الإيجاب تتبين بتوسطها المطالب التي هي على طريق الإيجاب ـ كذلك قد نجد أيضاً مقدمات غير ذوات أوساط على طريق السلب تتبين بتوسطها المطالب التي تجرى على طريق السلب، فتكون بعض المبادئ تتبين بها المطالب التي على طريق الايجاب، وبعضها تتبين بها المطالب التي على طريق السلب).

<u>التفسير</u>

لمَا بين أنه قد يوجد في الحمل الموجب محمولات بغير وسط في الوجود وفي المعرفة، وهي اسطقسات البراهين الموجبة ـ يريد أن يبين أن مثل ذلك يلزم في الحمل السالب. وذلك أنه لما كان المحمول الموجب الذي يحمل على الموضوع دون وسط هو الذي يوجد له، لا من قِبَل طبيعة أخرى، وجب أن يكون المحمول الذي يسلب عن الموضوع دون وسط والذي يسلب عن الموضوع لا من قِبَل طبيعة أخرى محيطة بالموضوع، أو من قِبَل سلب طبيعة محيطة بالمحمول يسلب عن الموضوع نفسه، أو من قِبَل طبيعة محيطة بأحدهما تسلب عن طبيعة محيطة بالأخرى، أو من قِبّل سلبه عن سبب الموضوع: وذلك يتفق فيما كان من الموضوعات ليس لها أسباب، أو كانت الأسباب هي الموضوعات أنفسها.

فقوله: (وكذلك أيضاً إن كانت أ غير موجودة لـ ب، فإنه ليس يخلو أن يكون بينهما وسط، أو لا يكون) ـ يريد: وكذلك أيضاً إذا يُسلب شيء ما عن شيء، فليس يخلو أن يُسْلَب عنه: إمّا من قبل وسط، وإما بنفسه أي من قِبَل غير وسط، إذ كان حاله في كونه غير موجود له حاله من هذه الحال، أعنى أنه إمّا أن · يكون غير موجود له من قبّل أنه غير موجود لشيء آخر، مثل كون الحيوان غير موجود للنخلة، من قِبّل أنه غير موجود للنبات الذي هو جنس النخلة. وإما أن يكون غير موجود له نفسه، مثل كون الحيوانية غير موجودة

للنبات. ثم قال: (فإن كان بينهما وسط هو أقدم من ب: أغير موجودة له أوّلاً، فإن البرهان يكون بتوسطه) ـ يريد: فإن كان سلب أ عن ب. هو من قِبّل سلبها عن طبيعة أخرى أقدم من ب: إمّا محيطة بـ د، وإمّا سبب لها – فإن سلب أ عن ب يكون ببرهان. والبرهان يقوم على أن أ مسلوبة عن ب بتوسط تلك الطبيعة. ثم قال: (فإن لم يكن، فليس يتم البرهان) ـ يريد: فإن لم يؤت بهذا الوسط الذي هو أقدم من ب، أي من الموضوع، فإن البرهان لا يتم على سلب أ عن ب.

وقوله: (وصورة المقدمات الغير ذوات أوساط التي هي مبادئ البرهان وأسطقسات له هي صورة الحدود) ـ يريد: بـ (الحدود): أجزاء المقدمات. وإنما أراد أن حال المقدمات في البرهان هو حال الحدود بأعيانها، إذ لا فرق بينهما: إلاّ أن الحدود تزيد على المقدمات بواحد، كما تبين في كتاب (القياس). وقوله: (فكما أنه..) إلى قوله: على طريق السلب) ـ يريد: وكما أنه توجد مقدمات موجبة غير ذوات أوساط تبين بتوسطها المطالب الموجبة، كذلك توجد مقدمات سالبة دون وسط تتبين، بتوسطها، المطالبُ السالبة، فتكون إذن بعض المقدمات الأوائل تبين بها المطالب الموجبة، وبعضها تبين بها المطالب السالبة.

قال أرسطاطليس:

(فمتى رُمْنا إقامة البرهان على أن ألـ ب، فواجبٌ أن يوجد شيء محمول على ب أولا، بمنزلة جـ، ويحمل على هذا الحد أ. فإذا نحن فعلنا ذلك عندما نروم إقامة البرهان على أن ألحـ، أمّا حد خارج عن أ فلا يمكن أن يوجد. لكن بين حدي أ ج توجد أوساط حتى ينتهي إلى حدود لا فرجة بينها ومقدمة واحدة بسيطة. وهذه تكون كذلك متى لم يكن بين حدّيها وسط. والمقدمة الواحدة على الإطلاق هي التي لا يكون بين حدّيها وسط. وكما أن في سائر الأمور قد ينتهي إلى مبدأ هو شيء بسيط، وهذا يكون فيها مختلفاً، فإنه قد يكون في الثقل مِنا، وفي اللحن ربع طنينة، وكذلك في كل واحدٍ واحدٍ من الأمور سوى هذين. كذلك في القياس أيضاً قد ننتهي إلى مبدأ على غاية البساطة، وهو مقدمة غير ذات وسط. وفي البرهان والعلم ينتهي إلى مبدأ هو العقل).

التفسير

إنه في هذا القول يروم أن يأتي بحجة من طريق الاستقراء أن البرهان ينبغي أن ينحلّ إلى مقدمات غير ذات وسط. وهو مع هذا يعرّف كيف وقوع الحدود الأوساط بين حدّين مفروضين في القول القياسي. لأنه إذا تصور ذلك على كنهه، كان تصور امتناع أن يوجد بين حدّين حدودٌ لا نهاية لها، أفضل وأوضح أنه لا يتم إلّا به. وذلك أن البرهان المتقدم على أنه ليس يمكن أن يُلفى بين حدين حدودٌ لا نهاية لها انما أنبنى على وقوع الحدود بين الطرفين، أعنى الحدين المفروضين. فقوله: فمتى رُمْنا إقامة البرهان على أن أ لـ ب، فواجبَ أن يوجد شيء يحمل على ب أولاً، بمنزلة حـ) ـ يريد: متى أقمنا البرهان على أن شيئاً موجودٌ لشيء، مثل أن نقيم البرهان على أن أ موجودة لـ ب، فواجبٌ أن يوجدَ. شيء يحمل على ب بإيجاب. وإنما كان ذلك واجبا لأنه لا يكون البرهان إلا بقياس، ولا يكون قياس إلّا بحد أوسط، ولا يكون قياس في الشكل الأول بأن تكون الصغرى موجبة. ولذلك قال: (فواجب أن يوجد شيء محمول على ب، أولاً

بمنزلة حـ). وقوله: (ويحمل على هذا الحد أ) – يعنى على الحدّ الأوسط الذي أخذ بدله حـ. ثم قال: (وإذا نحن فعلنا ذلك عندما نروم إقامة البرهان على أن ألـ حاما حد خارج عن أفلا يمكن أن يوجد) ـ يريد: فمتى أخذنا أن أمحمولة على حـ من قبل حد آخر أوسط، فليس يمكن أن يقع هذا الحدّ خارجاً عن حدّى أ، جـ. وذلك أنه إما أن يكون محمولاً عليهما فيقع خارجاً عن أ في المقدمة الكبرى، وذلك يكون في الشكل الثاني، والشكل الثاني لا يُنْتج فيه موجبُ. أو يكون موضوعاً لكليهما، فيكون خارجاً عن ب، أعنى الطرف الأصغر في المقدمة الصغرى؛ وذلك يكون الشكل الثالث، والشكل الثاني لا ينتج فيه كلّى، فضلاً عن موجب. فإذن واجب – إذْ كنا مزمعين أن ننتج موجباً كلياً – أن يقع الحد الأوسط بين الطرفين فقط في المقدمتين جميعاً. وليس يمكن أن يمرّ مثل هذا الوقوع إلى غير نهاية، على ما تبين قبلُ. وهو الذي أراد بقوله: (لكن بين حدّي أ، حـ توجد أوساط حتى ينتهي إلى حدود لا فُرْجَة بينها) ـ يريد: لكن يلزم في مثل هذا المطلوب، أعنى الموجب، أن يقع الحد الأوسط في كلتا المقدمتين بين الطرفين، وكذلك في كل واحدة منهما، إن كانت ذوات أوساط، حتى ينتهي الأمر إلى مقدمات ليس لها وسط – وهو الذي أراد بقوله: (لا فرجة فيها) ومقدمة واحدة بسيطة، أي ليس فيها موضع لوقوع الحد الأوسط، ولا هي مركبة من قِبَل الحد الأوسط، فإن المقدمات التي تتبين بحد أوسط هي مركبة. وقوله: (والمقدمة الواحدة على الإطلاق، وهي التى لا يكون بين حدّيها وسط) – إنما كان ذلك كذلك، لأن المقدمة التي تتبين بحدّ أوسط هي مقدمة لما يؤخذ في بيانه، ونتيجة للمقدمات التي تتبين بها. فإذن هي مقدمة من جهة، ونتيجة من أخرى. فليست إذن مقدمة على الإطلاق، إذ كانت المقدمة على الإطلاق هي التي هي مقدمة

بالإضافة إلى جميع الأقاويل، وهي المقدمة المعروفة بغير وسط. ثم قال: (وهذا يكون فيها مختلفاً ...) إلى قوله:(.. وهو مقدمة غير ذات وسط) ـ يريد: وهذا موجود في جميع الأجناس التي تختلف بالمتقدم والمتأخر. – الأشياء موجودة فيها، أعنى أن بعضها تكون أسباباً، مثلما يوجد الأمر في الأثقال وفي الألحان، أعنى أنه كما يوجد في الأثقال ثقل يسمى رطلاً، وهو الأول وكما قُلْتُ هو المسمّى رطلا، وفي الألحان لحن بسيط هو الأول وهو الربع طنيني، وفي غير ذلك من الأشياء التي هي من هذا الجنس، كذلك يلزم أن يوجد في المقدمات مقدمة أولى بسيطة غير مركبة. وكون المقدمات داخلةً في هذا الجنس هو من جهة ما يوجد أن بعضها أعرف من بعض وعللٌ لبعض. فإذا صح أن كل ما هذا شأنه ففيه بسيط، ووضع أن المقدمات هكذا شأنها، أنتج عن ذلك أن المقدمات فيها بسائط. وجميع هذا هو بحجج على جهة الاستظهار، لا حجج طبيعية، لأنه من المعروف بنفسه أن ها هنا جنساً من المقدمات بهذه الصفة. وقوله: (وفي البرهان والعلم ينتهي إلى مبدأ هو العقل) ـ يريد: والمقدمات الأول البسائط ترجع إلى مبدأ وهو العقل، أي: ولنا أن نسلّم لمن يقول إن كل مقدمة تحتاج إلى مبدأ عموم هذه القضية، ونقول مع هذا في المقدمات الأوائل إن مبدأها هو العقل، لا أنها تتبينّ بمبدأ هو مقدمة على ما يزعم الخصم.

قال أرسطاطليس:

(أما المقاييس التي تبين الإيجاب، فإن الوسط ليس يقع فيها خارجاً. وأما المقاييس السالبة فإنه إذا كان الأوسط موجوداً للأصغر، فإنه لا يقع خارجاً، مثل إن أردت أن تبين أن ألـ ب بتوسط حـ، فإنه إن كانت حـ موجودة لكل ب، وأ ولا على شيء من حـ، فإن دعت الضرورة إلى أن تبين أن أ ولا على شيء من حـ، فيجب أن يؤخذ حدَّ أوسط بينهما يتبين به ذلك؛ وعلى هذا

المثال دائما. فأما إن كان البيان في الشكل الثاني، بمنزلة ما يتبين أن حـ غير موجودة لكل هـ، وكانت حـ الوسط تؤخذ موجودة لكل حـ، فإنها تكون غير موجودة لشيء من هـ، أو غير موجودة لكل هـ. فإن السلب لا يكون خارجاً عن الطرف الذي هو في وقت من الأوقات. وأما في الضرب الثالث، فلا سبيل إلى أن نأخذ السلب خارجاً عن الطرف المسلوب).

التفسير

قوله: (أما المقاييس التي تبين الإيجاب، فإن الوسط ليس فيها خارجاً) ـ يريد: فإن الوسط فيها ليس يقع في كلتا المقدمتين خارجاً عن أحد الطرفين: الأصغر والأكبر.. وإنما يقع بينهما. والعلة في ذلك هو ما قلناه مِنْ قَبْلُ من أن الموجب لا يُنتج إلا في الشكل الأول، والحد الأوسط يقع في كلتا المقدمتين في هذا الشكل بين كلا طرفيها، أي بين الأكبر والأصغر.) وقوله: (وأما المقاييس السالبة فإنه إذا كان الأوسط هو موجوداً للأصغر، فإنه لا يقع خارجاً) ـ يريد: والمقاييس التي تنتج السالبة الكلية فإنه إذا كان تأليفها في الشكل الأول، فإن الحد الأوسط يقع بين الطرفين في المقدمتين. وأخذ بدل هذا قوله: (فإنه إذا كان الأوسط موجوداً للأصغر) ـ يريد: والأكبر محمول بسلب على الأوسط، لأنه قد يكون الأوسط موجوداً للأصغر، ومسلوباً عن الأكبر فيقعَ خارجاً عنه. وذلك في الشكل الثاني. ولما ذكر هذا، أتى بمثال ذلك من الحروف، فقال: (مثل إن أردت أن تبين أن أ ليست لـ ب، بتوسط ح. فإنه إن كانت حـ موجودة لكل ب، وأ ولا على شيء من حـ) ـ يريد: مثال ذلك أنه إذا أردنا أن نبين أن أ موجودة لـ ب بتوسط حـ. فإذا كانت أ مسلوبة عن كل حـ، وحـ موجودة لكل ب، فإنه ينتج أن أ مسلوبة عن كل ب بحد أوسط يقع بين أ، ب، وهو حـ. ثم قال: (فإن دعت الضرورة إلى أن يبين: أولا على شيء من حـ، فيجب أن يؤخذ حدٌّ أوسط بينها ليتبين (به ذلك؛ وعلى هذا المثال دائما) ـ يريد: فإن كانت المقدمة الكبرى من

هذا الشكل، وهي قولنا: (أولا على شيء من حـ)، تحتاج أن تبين بحدّ أوسط يقع بين الطرفين، فينبغي أن يوجد بينهما حد أوسط يكون موجوداً لكل حـ ومسلوباً عنه أ. وهكذا أيضاً إن احتجنا في مقدمة هذا القياس إلى بيانها، أعنى أنه نأخذ بين حدّيها حدًا بهذه الصفة، ونعمل ذلك دائماً حتى نصل إلى مقدّمة معروفة بنفسها، لا بحدّ وسط. ثم قال: (فأما إن كان البيان في الشكل الثاني، بمنزلة ما يبين أن حـ غير موجودة لـ هـ، وكانت ح تؤخذ موجودة لكل حـ، فإنها تكون غير موجودة لشيء من هـ، أو غير موجودة لكل هـ، فإن السلب لا يكون خارجاً عن الطرف الذي هو في وقت من الأوقات) ـ يريد: فإما إن كان البيان للسالب، الكلي أو الجزئي في الشكل الثاني الذي صغرى مقدمتيه موجبة، أو كبراهما موجبة، مثل أن يبين أن حـ غير موجودة لـ هـ، وتكون ج موجودة لكل ج ومسلوبة عن كل هـ أو عن بعضها، فإنه ينتج أن ب مسلوبة عن كل أ أو عن بعضها. وكذلك إن كانت الموجبة هي الصغرى، فإنه ينتج هذه النتيجة بعينها وفي كلا الصنفين لا يقع الحد الأوسط خارجاً عن الطرف الموجب: كان هو الأصغر أو الأعظم. وهو الذي أراد بقوله: (فإن السلب لا يكون خارجاً عن الطرف الذي هو في وقت من الأوقات، أي فإن الحدّ الأوسط المسلوب لا يكون خارجاً عن الضرب الذي الحدّ الأوسط موجود له، لا في وقت من الأوقات. وإنما كان ذلك كذلك لأن الحدّ الأوسط يقع في المقدمة الموجبة في هذا الشكل بين الطرفين، وفي السالبة خارجاً عن الطرفين. ثم قال: (وأما في الضرب الثالث فلا سبيل إلى أن نأخذ السلب خارجاً عن الطرف المسلوب) ـ يريد: وأما في الشكل الثالث، فإن الحدّ الأوسط يقع في المقدمة السالبة بين الطرفين ولا بد، لا خارجاً. والسبب في ذلك أن الصغرى فيه، التي من شرطها أن تكون موجبة،

الحدُّ الأوسط فيها يقع خارجاً من الطرفين؛ وأما في الكبرى فإنه موضوع للأكبر، فلذلك يقع ولا بد بين الحدين أعنى الأكبر والأصغر. وقد أراد في هذا كله أن يبين أنه لا يكون قياس إلّا ويجب أن يكون الحد الأوسط بين الطرفين إمّا في المقدمتين جميعاً، وإمّا في الواحدة. فإن وجدت مقدمات لا نهاية لها، وجب أن يوجد بين شيئين متناهيين أشياء لا نهاية لها – وذلك مستحيل، لأن ما بين الأطراف المتناهية متناه ضرورة.[2]

[2] هنا ينتهي المخطوط العربي. من بعد هذه النقطة نستخدم الترجمات اللاتينية لإعادة النص الرشدي إلي اللغة الأم. في نهاية النص العربي وجت هذه العبارة من الناسخ: «[هنا كمل السفر الأول من شرح القاضي الأفضل الأوحد أبي الوليد بن رشد - رضى الله عنه - لكتاب البرهان لأرسطاطليس - على يدى عبد الكبير بن عبد الحق بن عبد الكبير الغافقي الإشبيلي، فك الله أسره، ويسّر مرغوبه، لا ربّاً سواه]». ومن عجائب الأقدار التي حَفَّتْ بهذا السفر النفيس، أن ترجمته اللاتينية ظلت لدهرٍ من الزمان تستقي من معين هذا النص العربيِ المبتور، وقد شاع وذاع حينها أنه النص الكامل لكتاب "البرهان". ولعل هذا الوهم قد ترسَّخ في غمرة الإقبال الشديد على مؤلفات ابن رشد في أوربا اللاتينية، حيث رُوِّج لهذا النص المنقوص على أنه الكتاب بتمامه، وهو في حقيقته لا يعدو ثلثي المقالة الأولى فحسب. وقد سرى هذا الخلل إلى الترجمات اللاتينية المبكرة، التي ورثت هذا النقص دون تمحيص، إلى أن أُميط اللثام عن هذا الخطأ في أزمنة لاحقة، وتنبّه الباحثون إلى أن ما بين أيديهم من كتاب ابن رشد ليس إلا شذرة منه. وعندها، تعددت محاولات استدراك ما فات وتتميم الكتاب. بيد أن هذه الترجمات المتأخرة للجزء المفقود لم تبلغ شأو سابقاتها في الدقة والإتقان، ربما لغلبة الصبغة التجارية على حركة الترجمة آنذاك، أو لتقادم العهد بالنصوص الرشدية الأصلية، مما جعل التحقق من أصولها العربية أمراً عسيراً. ونتيجة لذلك، اتسمت ترجمات هذا الجزء المفقود بالتعدد والتشتت والتقطّع، حتى إن بعض المخطوطات كانت تضع ترجمات مختلفة جنباً إلى جنب في الصفحة الواحدة. وقد جعل هذا التشظي المفرط محاولة إعادة بناء النص الأصلي))مهمة بالغة الصعوبة، أشبه بجمع أجزاء نسيج ممزق، تتطلب مقارنات مضنية بين روايات متناثرة خلفها تاريخ معقد من النقص والاستدراك.

(24)

أن البرهان الكلّى أفضل من الجزئى.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولمّا كان البرهان منه ما هو "كليٌّ" ومنه ما هو "جزئي"، ومنه ما هو "موجب" ومنه ما هو "سالب"، فقد يشك شاكٌّ فيقول: أيُّ البراهين أفضل؟ وعلى هذا الأساس يجري الشك في "البرهان المستقيم" و"برهان الخلف" (البرهان المؤدي إلى المُحال). فإن بعضهم قد رأوا أن البرهان الجزئي أفضل، وذلك بناءً على الطريقة التي سلكوها في النظر في هذه الأمور، فقالوا: إذا كان البرهان الذي به نعلم علماً قوياً هو البرهان الأفضل (فهذه هي فضيلة جودة البراهين)، وكل علمٍ نعلمه يكون أقوى حين نعلم شيئًا ما من حيث هو هو، من علمنا به من حيث هو شيء آخر. ومثال ذلك، أن علمنا بالموسيقي أنه موسيقي من حيث هو [قوريسقوس]، يختلف عن علمنا به من حيث هو إنسان، وهكذا في الأمور الأخر الباقية. أما البرهان الكلي فيُبيّن ما يُبيّنه لشيء ما، لا من حيث هو هذا الشيء بعينه، بل من حيث هو شيء آخر؛ فإن البرهان المتعلق بمثلث متساوي الساقين، لا يكون من حيث هو متساوي الساقين، بل من حيث هو مثلث. أما البرهان الجزئي فيُبيِّن أن الشيء حالٌّ في الشيء نفسه بذاته، وهذا هو الأقوى. وهذا هو البرهان الجزئي، ولهذا فإن البرهان الجزئي أقوى من البرهان الكلي).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: ولما كان البرهان منه كلي ومنه جزئي، ومنه حملي ومنه سالب ففي ذلك مواضع للشك: وهو أي البرهانين ليت شعري أفضل! وكذلك قد تشكّك في البرهان الذي يقال إنه برهاني، وفي الذي يسوق الكلام إلى ما لا يمكن. ولعلّ قوماً يظنون أن البرهان الجزئي هو أفضل عندما يجعلون بحثهم بهذه الطريق.. قالوا: إن كان البرهان الذي به نعلم أكثر هو برهان أفضل - وذلك أن هذا هو فضيلة البرهان - وقد يعلم كل واحد متى علمناه بذاته أكثر من علمنا به عند نظرنا إليه بشيء آخر، مثال ذلك: علمنا بأن قورسقوس هو موسيقار، متى كان قورسقوس موسيقاراً أكثر من علمنا به مما هو إنسان.

وكذلك في تلك الأُخَر الباقية. وأما البرهان الكلي فإنه إنما يبيّن ما هو ذلك الآخر، وليس ما ذلك الشيء الذي اتفق أن يكون هو يبيّن ـ مثال ذلك: البرهان على المثلث المتساوي الساقين لا بما هو متساوي الساقين، لكن بما هو مثلث.

التفسير

هذه إحدى الحجج، وهي تُلزِم من يرى أن البرهان الجزئي هو الأقوى. وحجتهم هي كالتالي: إذا كان البرهان الذي به تُعرَف الأشياء بتصديقٍ أشد قوة وصدقاً هو البرهان الأقوى، وكل شيء نعلمه لذاته يكون ذا تصديقٍ أشد قوة وصدقاً من ذلك الذي نعلمه بسبب شيء آخر؛ وبما أن هذه هي حال الأمر الجزئي والكلي، لأنه، أعني، حينما يعلم الجزئي فإنه يعلمه بذاته، وعندما يُعرف الكلّي، فإنه يُعرف بواسطة غيره؛ ولذلك فالجزئي أفضل من الكلّي. ومثال ذلك، أننا إذا علمنا أن سقراط موسيقي من جهة ما هو سقراط، كان ذلك أوثق مما لو علمنا أنه موسيقي من جهة ما هو إنسان، وهكذا في سائر الأمثال.

ثم وضع [أرسطو] بعد ذلك أن ما يُبرهَن عليه بالشيء الكلّي لا يُبرهَن عليه بذاته، شرع في بيان ذلك بالأمثلة، فقال: «وأما البرهان الكلّي...» إلى قوله «...ولكن بقدر ما هو مثلث». أي أن الكلّي في الحقيقة يُبيّن الجزئي نفسه بواسطة شيء آخر غيره. مثال ذلك، ليكن المثلث متساوي الساقين جزئياً يندرج تحت المثلث بإطلاق. فعندما يُعلم أن زواياه مساوية لقائمتين من جهة الشيء الكلّي، فإنه لا يُعلم هذا الشيء عنه بذاته، ولكنه يعلمه عنه من جهة كونه مثلثاً. لأن البرهان الكلّي على أن الزوايا مساوية لقائمتين لا يثبت للمثلث من حيث هو متساوي الساقين، بل من حيث هو مثلث. فهذه الخاصة موجودة في جميع أنواع المثلث الثلاثة، وهي: متساوي الساقين، ومختلف الأضلاع، ومتساوي الأضلاع.

وعليه، تُبنى هذه الحجة هكذا: عندما يُعلَم الجزئي بالبرهان الجزئي، فإنه يُعلَم بذاته، وعندما يُعلَم بالبرهان الكلّي، فإنه يُعلَم بواسطة غيره. والشيء الذي به تُعرف الأشياء بذاتها أفضل من الشيء الذي به تُعرف بغيرها. فلذلك البرهان الجزئي أفضل من البرهان الكلّي. وهذا ما كان يقصده عندما قال: «أما البرهان الجزئي فيُبَيِّن أن الشيء قائم في الشيء نفسه بذاته، وهو ما هو أفضل». أي أن البرهان الذي يُبيّن أن المحمول للموضوع بلا واسطة هو الأفضل، وهذه هي طريقة البرهان الجزئي. إذن، البرهان الجزئي هو الأفضل. ولكن وجه غلط القائلين بهذا الكلام هو: أن البرهان الكلي لا يُبرهن على أمرٍ كليٍّ في الجزئي، بل يُبرهن عليه بالكلي نفسه؛ أما البرهان الجزئي فيُبرهن على الأمر الجزئي بواسطة الكلي. ومع ذلك، فإن الجزئي يُعلَم بذاته. والنظر هنا هو: أنه إذا عُلم شيءٌ ما في علمين بواسطة قياس، أحدهما كلي والآخر جزئي، فأيهما يكون أقوى؟ [والجواب هو] إن العلم الجزئي لا يعرفه بذاته عن طريق القياس. ولهذا السبب سيُبيِّن فيما بعد أن من يعرف شيئًا بالعلم الجزئي، لا يعرفه إلا بالعرض، أي من خلال علمه به عن طريق القياس.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: أيضًا، إن كان حقًا لا يوجد شيءٌ خارج الجزئيات، وأُقيم عليه البرهان، لأُعتُقِدَ أنه شيءٌ مفارق، وأنه في وجوده شيء واحد قائم بنفسه، كما [يُعتَقد] أن المثلث شيء خارج هذا المثلث وذاك المثلث، وأن الشكل شيء خارج هذا الشكل وذاك الشكل، وأن العدد خارج هذا العدد وذاك العدد. ولكن البرهان على الموجود أقوى من البرهان على المعدوم، بل إن البرهان الذي ليس سببًا للزلل والمغالطة، أقوى من ذلك [البرهان] الذي هو سببٌ لهما. أما البرهان الكلي فصورته كالتالي: فإن أولئك الذين يضعون الكلي،

يضعونه على أنه شبيهٌ بهذا، على نحو قولهم إن "هذا" مثل "ذاك"، وهو ليس بخط، ولا عدد، ولا سطح، ولا جسم، بل هو شيء ما خارج عن هذه كلها).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأما البرهان الجزئي فإنما يبيّن ذلك الشيء الذي هو، فإن كان البرهان الذي يبيّن ذاته هو أفضل، وهذا هو البرهان الجزئي أكثر من الكلي، خارجا عن الأوحاد والجزئية ، والبرهان يوهمنا أن هذا، هو شيء غير الذي يكون البرهان فيه، وأن هذه الطبيعة هي شيء موجود في الأشياء الموجودة ـ مثال ذلك أن المثلث هو شيء خارج عن هذا المثلث وهذا المثلث، وأن الشكل هو خارج عن هذا وهذا، وأن العدد خارج عن هذا العدد وهذا العدد؛ وكان البرهان على ما هو موجود أفضل من البرهان على ما ليس هو موجوداً؛ وكان البرهان الذي لا يكون سبباً للخدعة والضلالة أكثر من الذي يكون سبباً لذلك، وكان البرهان الكلي هذه حاله، وذلك أنهم إنما ينسون إذا ما أصنعوا إلى بين أيديهم مثل البرهان على التناسب ـ مثال ذلك: أن أي شيء كان أبين كان مثل هذا هو متناسب، وهذا هو لا خط ولا عدد أيضاً ولا مجسّم ولا سطح، لكن شيء آخر غير هذه، خارج عن هذه).

<u>التفسير</u>

وهذا القول كأنه يتضمن حجتين، كلتاهما تؤدي إلى الاعتقاد بأن البرهان على الجزئي أفضل من البرهان على الكلي.

إحدى هاتين الحجتين هي أن الكلي بحسب الحقيقة هو شيء ما حالٌّ في الجزئيات لا خارجاً عنها؛ ولكن قيامنا نحن بوضعه (كموجود) وإقامة البرهان عليه، يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه شيء موجود خارج النفس قائم بذاته، على النحو الذي توجد به الجزئيات قائمة بذاتها. وهذا كذب وخطأ. وهذا الأمر لا يقع في البرهان على الجزئي؛ والبرهان على ما لا يؤدي إلى كذب وخطأ، يجب أن يُعتبر أفضل من البرهان الذي يؤدي إلى الكذب والخطأ. فهذه إذن إحدى الحجتين اللتين نعتقد أن هذا القول يتضمنهما.

أما الحجة الثانية، فلأن الكلّي إما أنه غير موجود، أو إن كان موجودًا، فهو متأخر عن الجزئي في الوجود. ولكن البرهان الذي يتناول الأسبق في الوجود هو أفضل من البرهان الذي يتناول اللاحق. ثم قال: «بالإضافة لذلك، لو لم يكن الكُلِّي شيئًا خارج الجزئيات، وأقيم عليه برهان، لَظُنَّ أنه [موجود] منفصل، وكأنه جزئي قائم بذاته». - يريد: أن الكُلِّي ليس شيئًا موجودًا بذاته خارج الجزئيات، ولكن عندما يُقام البرهان عليه، يُظَن أنه شيء موجود بذاته خارج الجزئيات، ولأن البرهان يقوم على الحق، والحق هو شيء موجود خارج النفس، مطابقًا لما هو عليه في النفس، ولذلك يُظَنُّ أنه في النفس. وفي هذا الأمر أشار إلى أفلاطون. ومن هنا، بعد أن أوضح كيف أن البرهان على الكُلِّي قد قاد فلاسفة آخرين أقدم منه سبقوه إلى الاعتقاد بوجوب أن يكون الكُلِّي شيئًا ما موجودًا خارج النفس، ساق بعد ذلك مثالاً يؤدي إلى الاعتقاد بأن ذلك [الكُلِّي] هو شيءٌ ما خارج الجزئيات.

فقال: «فعلى سبيل المثال، إذا بدا أن المثلث الكلي هو شيء آخر غير هذا المثلث المُعيَّن وذلك المثلث المُعيَّن، وبإيجاز، هو شيء مختلف عن كل فرد مُعيَّن. وما هو مختلف عنها، فهو بالضرورة خارج عنها. ويترتب على ذلك أن الشكل الكلي خارج عن جزئياته، والعدد الكلي خارج عن جزئياته». أي أن ما يستنتجه من هذا المثال هو أنه يبرهن على الأشياء الجزئية من خلال الكُلِّي. مثال ذلك، أنه يبدو أن "المثلث الكُلِّي" هو شيءٌ آخر غير هذا المثلث المُشار إليه، وآخر غير ذاك المثلث المُشار إليه، وأن الكُلِّي آخر غير جميع المثلثات الجزئية المُشار إليها. ولكن ما هو آخر عنها، فهو خارج عنها. وهكذا يبدو أن "الشكل الكُلِّي" هو خارج جزئياته، وأن "كُلِّي العدد" خارج جزئياته. ولما كان يُفهم

من هذا القول أمران، أحدهما أن الكُلِّي إما أن يكون شيئًا فاقدًا للوجود بذاته (أو شيئًا ليس له قوام بنفسه)، أو أنه شيء لا يوجد إلا في الذهن، قال: «والبرهان على ما هو موجود أقوى من البرهان على ما ليس بموجود». يعني أن هذا البرهان المتعلق بما له الوجود الأكمل والأشرف، وهو الجزئي (أو: الشخصي) نفسه، هو أقوى من البرهان المتعلق بما ليس له الوجود الأكمل والأشرف، وهو الكلي نفسه. أو [بتعبير آخر]، بما أن البرهان على الموجود أقوى من البرهان على غير الموجود، فكذلك يكون البرهان على الجزئي أقوى.

وتكون الحجة أقوى من باب أولى إذا قلنا إن الكلي ليس بموجود على الإطلاق، وحيث إنه يُفهم من القول الذي وصف به مدلول الكلي أمران اثنان: أولهما، أنه يوجد بحسب وجودٍ ناقص. والثاني، أنه يقع بسببه الغلط، بل هو سبيل إليه.

وربط بهذا [القول] المقدمة الكبرى للاستنتاج، ومنها أقام برهاناً آخر على أن البرهان الخاص بالجزئي أفضل من البرهان الخاص بالكلي. وقال: «بل إن البرهان الذي ليس سبباً في الإبعاد [عن الحق] والتضليل، هو أفضل من ذلك الذي هو سبب لهما». –يريد، عندما يكون البرهان الكلي سبباً للتضليل والإبعاد، والبرهان الجزئي ليس سبباً لهذا، وبما أن البرهان الذي ليس سبباً للغلط هو أفضل من الذي هو سبب للغلط، فإن البرهان الجزئي أفضل من البرهان الكلي.

ولما بيّن هذا القياس بحسب المقدمة الكبرى، بيّنه بعد ذلك بحسب المقدمة الصغرى، وقال: سأما البرهان الكلي فهو على هيئة كهذه»، أي أنه يؤدي إلى اعتقاد الخطأ. ثم ذكر الطريقة التي يقع بها ذلك، وهي أن يُظن أن هناك شيئاً موجوداً خارج النفس، كما حدث لأفلاطون، وقال: «فإن أولئك الذين

يثبتون [وجود] الكلي، يجعلونه شبيهاً بهذا: وهو أنهم يقولون إن هذا [الكلي] ليس بخط، ولا عدد، ولا سطح، ولا جسم، بل هو شيء ما خارج عن هذه الأمور كلها». –يريد، أن أولئك الذين يثبتون شيئاً ما للكلي نفسه، إنما يثبتونه من حيث يجعلون هذا الكلي قائماً بذاته ومفارقاً للأشياء التي هو كلي لها. على سبيل المثال، لأنهم عندما يقيمون برهاناً على الشبه، يقولون إن المثال هو كذا، وإن هذا المثال ليس بخط، ولا عدد، ولا سطح، بل هو طبيعة أخرى غير هذه. وهذا يوجد بوضوح في ترجمة متى عندما يقول: وأما هيئة البرهان فهي هذه. فهم إنما يبرهنون بأنهم يطبقون على تلك [الجزئيات] أموراً أسبق منها؛ مثلما هو برهان التناسب، على سبيل المثال، أن أي شيء يكون على هذه الحال، فهو متناسب. ولكن هذا [الشيء] ليس خطاً، ولا عدداً، ولا جسماً، ولا سطحاً، بل هو شيء خارج عن هذه. أي أنهم متى وصفوا المتناسبات، قالوا إن المتناسبات هي كل الأشياء التي هي على تلك الحال. وهذا الشيء ليس خطاً، ولا سطحاً، ولا جسماً، بل هو شيء خارج عن هذه.

وذلك بيّنٌ أيضاً في نقل آخر، عندما يقول: "والكلي هو كذلك". ولذلك فهم عندما يقدمون البرهان ويقيمونه، كمثل [البرهان على] أن لشيءٍ ما نسبةً معينة، وأنه متى كان لشيء نسبة ما فإنه يكون كذلك، فإنه عندما يُحمَل [هذا البرهان] على الموضوع، لا يكون [الموضوع] خطاً، ولا عدداً، ولا جسماً، ولا سطحاً، بل شيئاً آخر.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فإذا كان [البرهان] الكلي، بناءً على هذا [الاعتراض]، يتعلق بما هو أقل وجوداً من الجزئي، ويُحدِث رأياً كاذباً، فإن الكلي سيكون لا

محالة أسوأ من الجزئي. ولكن، أولاً، ليس هذا السبب في الكلي بأكثر مما هو في الجزئي. فإنه لو كان ما يعود على الشيء من أن له [زوايا تساوي] قائمتين لا يلحقه من حيث هو متساوي الساقين، بل من حيث هو مثلث، فإن من يعرفه كـ"متساوي الساقين" يعرفه "من حيث هو هو" على نحوٍ أنقص ممن يعرفه كـ"مثلث". وعلى الإطلاق، إن لم يبرهن عليه بعد ذلك بحسب كونه مثلثاً، فلن يكون [برهانه] برهاناً البتة. ولكن إذا عرف المرء كل شيء من حيث هو لازم له، فإنه يعرف على نحوٍ أفضل. فإذا كان المثلث أعم [من متساوي الساقين]، وكان التعريف واحداً، ولم يكن اسم "المثلث" مشتركاً بالاشتراك اللفظي، وكانت هذه الخاصة (أي أن له قائمتين) موجودة في كل مثلث، فليس المثلث من حيث هو متساوي الساقين، بل متساوي الساقين من حيث هو مثلث، هو الذي له مثل هذه الزوايا. لهذا السبب، فإن الذي يعرف الكلي يعرف على نحوٍ أفضل بحسب ما به توجد الخاصة، ممن يعرفه بحسب الجزء. فالكلي إذن أفضل من الجزئي).

(ترجمة "متّى": فإن كان البرهان الكلي هو في هذا المعنى أكثر، وهو على ما هو موجود أقل من الجزئي، وقد يركُز فينا ظنًّا كاذباً فيكون البرهان الكلي أخسّ من الجزئي. فنقول في هذا: أمّا أوّلاً فليس أحد القولين في الكلي أكثر مما هو في الجزئي. وذلك أنه إن كان القول بأن الزوايا مساوية لقائمتين ليس هو بما هو متساوي الساقين، لكن بما هو مثلث، فالذي يعلم أنه متساوي الساقين علمه به أقل من الذي علم أنه مثلث إن كان إنما يبيّن بعد أن يأخذ ما ليس هو له بما هو مثلث، فليس يكون برهان. فإن كان يبيّن لما هو موجود له، فالذي يعلم كل واحد بما هو كل واحد فقد يعلمه أكثر. فإن كان إذن المثلث هو أكثر، وكان القول واحداً بعينه، وليس معنى المثلث على طريق الاتفاق في الاسم. وقد يوجد معنى ما لكل مثلث، وليس وجود مثل هذه الزوايا له بما هو متساوي الساقين، لكن ذلك المتساوي الساقين إنما هو مثلث. فالذي يُعلم إذن كلياً هو بما هو به موجود أكثر علماً مما هو عالم به على طريق الجزئي. فالبرهان الكلي إذاً أفضل من الجزئي).

التفسير

وبعد الحجة الأخيرة من الحجج المذكورة التي نظر فيها في الاستدلالات القائمة على أن البرهان على الجزئي أفضل [من الكلي]، وهي حجة تشتمل على

سببين هما أفضل من السبب الأول الذي كان قد قدمه في هذا القول، روى طرقًا أخرى، وصرح بأنه من المناسب له بسببها أن يبين حقيقة هذا الأمر، فقال: «فلما كان البرهان الكلي يتعلق بذلك الذي ليس أشدّ وجودًا، وبذلك الذي هو أضعف وجودًا، وبالجزئي، وبسببه تتكون لدينا نحن أنفسنا ظنون، فإن البرهان على الكلي إذن هو شيء آخر غير البرهان على الجزئي». –يريد، أن البرهان على الكلي يتعلق بشيءٍ يصدق عليه القول بأنه ليس أشدّ وجودًا مما يصدق القول به على الجزئي نفسه، وأنه أضعف وجودًا، وأنه بسبب البرهان الكلي يصل إلى نفوسنا شيء كاذب. ومن البيّن بنفسه أن البرهان المتعلق بما هو أشد من جهة الوجود، وبما لا يؤدي إلى اعتقاد رأي كاذب، هو الأفضل. فإذن، البرهان على الجزئي أفضل من البرهان على الكلي.

ثم قال: «ولنقل في هذا». –يريد، أن مثالهم هذا عن الكلي ليس بهذه المثابة، أي أن هذا الموقف القوي يتطلب منه أن يقدم قولاً في هذا الأمر ليوضح به الحقيقة ويدحض به هذا المثال. وبما أن إحدى حجج أولئك الذين رأوا أن البرهان على الجزئي أفضل من البرهان على الكلي نفسه، قامت على أن العلم بالكلي هو أنقص من العلم بالجزئي، في حين أن هذا الأمر بحسب حقيقة الواقع هو على العكس، قال أولاً: «ما قيل في تفضيل العلم بالجزئي ليس بأصدق مما قيل في الكلي. ونحن نقول أولاً إن إحدى الحجج التي قُدمت، والتي أُريدَ بها إثبات أن العلم بالكلي ناقص...» [هي حجة باطلة].

ويظهر [من حجتهم] أن العلم الجزئي ينشأ من الشيء ذاته، أي من مادته، وعند مقارنة الكلي بالجزئي، يبدو أن العلم الجزئي هو الأنقص.

بعد ذلك، يجب توضيح كيف يظهر هذا [النقص في العلم الجزئي] من خلال مقارنة العلم بالكلي بالعلم بالجزئي في الشيء الواحد نفسه. فقال: «فنحن لا نقول إن زوايا المثلث الثلاث تساوي قائمتين بسبب المثلث متساوي الساقين.» أي أننا حين نصف المثلث متساوي الساقين بأن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، فإن هذا الوصف لا يلحقه من حيث هو متساوي الساقين، بل يلحقه من حيث هو مثلث مطلق. وعليه، ليس الذي يعرف هذا الأمر عن المثلث المطلق علمه أكمل من الذي يعرفه عن المثلث متساوي الساقين. لأن معرفة الشيء بذاته أكمل من معرفته بالعَرَض. إذن، فالعلم بالشيء الكلي أكمل من العلم بالشيء الجزئي.

ويتضح من هذا المثال نقيض ما قُدِّم في الحجة التي كان يقصد بها صاحبها إثبات أن العلم بالجزئي أكمل من العلم بالكلي. فالعلم بالكلي هو علم بالذات، أما العلم بالجزئي فهو علم بالعَرَض.

وعندما قال: «وبصورة أعم أقول، لا يكون البرهان على شيء لا يعرض للمثلث من حيث هو مثلث». فإنه يقصد أنه لا ينبغي أن يُقام البرهان بصورة أعم على المثلث لأي صفة تعرض له، إلا إذا كانت تعرض له من جهة كونه مثلثاً. أي أن البرهان يُقام على الأمور التي تعرض لموضوعاتها من جهة ما هي تلك الموضوعات.

ثم قال: «وإذا برهن شخص على أن صفة ما لازمة لشيء، من حيث هو هذا الشيء، فإن العلم بالشيء على هذا النحو يكون أفضل». وذلك لأنه من المعلوم بالذات أن البرهان حين يُقام على صفةٍ ما من حيث هي لهذا الشيء،

يكون أفضل وأصدق من أن يُقام البرهان عليها من جهة شيء آخر ليس من حيث هو ذلك الشيء.

وبعد أن افترض هذه المقدمة، قال: «فهذه الحال [أي خاصية مساواة الزوايا لقائمتين] هي أحرى بأن توجد في المثلث». وإن حمل المثلث على ما يُحمل عليه ليس أمراً اتفاقياً بالاسم، بل التعريف واحد بعينه، إلى قوله: «[البرهان الكلي] أفضل من الجزئي». أي، هذا هو الترتيب: حين يُحمل محمولٌ ما على موضوعين، وأحدهما هو أعمّ من الآخر ومشتملٌ عليه، والموضوعان لا يُطلق عليهما الاسم باشتراك الاسم بل هما واحد بالحد، فإن كانت صفة ما تعرض لهذا الموضوع الأعمّ بكليّته، فإن ذلك المحمول يُحمل على هذا الكلي من حيث هو هو، وأما على الأشياء التي تندرج تحته، فلا يُحمل عليها من حيث هو هو، بل بالعَرَض.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الذي يعرف الشيء بالبرهان الكلي أفضل من الذي يعرفه بالبرهان الجزئي. مثال ذلك، أنه عندما يُحمل "تساوي الزوايا مع قائمتين" على المثلث، يكون هذا الحمل أعمّ من حمله على [المثلث] متساوي الساقين. وهذا ما كان يقصده عندما قال: «لذلك، فإن هذه الخاصة تكون موجودة في المثلث أكثر"، أي في موضوعات أكثر عددًا، "من وجودها في متساوي الساقين». والمثلث هو موضوع هذه الخاصة، لأنها تُحمل عليه، لا بالطريقة التي يُحمل بها محمول واحد على أشياء تتفق في الاسم فقط. فمن الضروري أن توجد هذه [الخاصة] في متساوي الساقين وفي غيره من [الأشكال] التي تندرج تحت المثلث، ولكن ليس بالذات؛ أما في المثلث فتوجد فيه بالذات.

وهذا ما قصده عندما قال: «ولكن ذلك [المحمول] ليس موجوداً في متساوي الساقين من حيث هو كذلك، بل من حيث هو مثلث»؛ وهذا يحدث عندما يُضاف إلى الحمل هذان الشرطان، وهما: أن يكون الحمل على الموضوع الأعمّ صادقاً على ذاته كلها، وألا يُقال هذا الموضوع [والمحمول] على سبيل الاشتراك في الاسم. وعليه، فإن هذا المحمول يُحمل على جزئيات هذا الموضوع لا بالذات، بل بالعَرَض، ولكنه محمول على هذا [الموضوع الكلي] بالذات. وبعد أن أوضح أنه عندما يُحمل محمولٌ ما على كليٍّ ما، ويُحمل [ذلك المحمول نفسه] على الجزئيات المندرجة تحته، فإن ذلك المحمول يكون موجوداً في الكلي بالذات، وفي جزئياته بالعَرَض.

وأوضح الشرط الذي به يتحقق ذلك، وهو ألا يكون الموضوع واحداً بالاسم فقط، بل بالحد أيضاً، وهذا هو ما اتضح في المباحث السابقة المتعلقة بمعرفة طبيعة الكلي. وكأنه قال: إذا وُجد هذان الشرطان في حمل [صفة] "مساواة زواياه لقائمتين" على المثلث بشكل مطلق، فإن حمل هذه [الصفة] على متساوي الساقين لا يكون من حيث هو متساوي الساقين، بل من حيث هو مثلث.

وإذ تقرر هذا، فإن الذي يعلم أن [صفة] مساواة الزوايا لقائمتين موجودة في المثلث، أفضل حالاً ممن يعلمها في متساوي الساقين. وحيث إن المثلث بإطلاق هو الكلي، ومتساوي الساقين هو بمثابة جزئي مندرج تحته، فإن الذي لديه البرهان على الكلي أفضل حالاً من الذي لديه البرهان على الجزئي. وهذا القول الذي ساقه اعتراضاً على هذه الحجة، هو أيضاً اعتراض على الحجة

الأولى. لأن كلتا الحجتين تتضمنان أن البرهان على الجزئي أفضل من البرهان على الكلي، وقد جاء هو بهذه الحجة اعتراضاً على ذلك.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأيضًا، بما أن الكلي هو معنى واحد وليس اسمًا مشتركًا، فلن يكون البتة في حال الوجود أقل من الأفراد، بل يضيف إليها زيادة ما، وهي أنه هو نفسه غير قابل للفساد، أما هي (أي الأفراد) فقابلة للفساد. وأيضًا، لا يلزم بالضرورة، عندما يكون اسم الكلي دالًا على شيء مفارق، أن يُعتقد فيه أنه شيء موجود خارج الجزئيات. وذلك لأن المعنى فيه ليس بأكثر [وجودًا] من المعنى في الأشياء الأخرى التي تدل أسماؤها إما على كيفية، أو إضافة، أو فعل، أو غيرها [من المقولات]. وإن كان هناك شيء يُفهم من هذا، فبالضرورة لن يكون هناك فسادٌ في البرهان، بل في [فهم] سامع البرهان).

(ترجمة "متّى: وأيضا إن كان الأمر الكلي هو قولُ ما واحداً وليس هو على طريق الاتفاق في الاسم، فليس بوجوده بأقل الأوحاد من الجزئية، لكن أكثر أيضاً بمبلغ ما هي فيه غير فاسدة، والجزئية خاصة هي فاسدة. وأيضاً ليس يدعو أوّلاً ضرورة واحدة من طريق أنه يدل على أنْ يظنّ أنَّ هذا هو شيء خارج عن هذه. وذلك أن الحال في ذلك ليست أكثر مما في سائر الأشياء الأُخَر التي هي جميع الأشياء التي ليس تدل على شيء إلا: إما كيفية، وإما مضاف، وإما يفعل، وسائر ذلك. فإن كان الظن بهذا ضرورياً، فليس اللوم راجعاً على البرهان، لكن على الذي يُنْصِت).

التفسير

بعد أن بيّن أن العلم بالكلي أفضل من العلم بالجزئي بمقارنة أحد العلمين بالآخر، أراد أن يرجع فيهدم [أقوال] القائلين، الذين ذكرناهم، بأن العلم بالجزئي أفضل. وبعد أن كان قد وُضِع في أحد البراهين التي اعتمدوها في هذا الأمر أن الكلي أقل وجودًا من الجزئي، شرع يبيّن كذب هذه المقدمة، وقال: «وأيضًا، بما أن الكلي هو معنى واحد وليس اسمًا مشتركًا، فلن يكون البتة في حال الوجود

أقل من الأفراد». يعني: الشيء الكلي، ليس اسمًا مُشترَكًا من جهة كيفية الوجود، ولذلك فإنه ليس أقل [حقيقة] من الجزئيات ذاتها. أي أن الحكم بصدق وجوده ليس بأقل من الحكم على الجزئيات؛ لا بمعنى أنه مساوٍ للجزئيات من حيث كيفية الوجود، فإن ذلك الوجود هو في الجزئيات. والموضوعُ أحرى بالوجود من الشيء الذي هو فيه. ولكن بالنسبة لها جميعًا، من حيث كونها موجودات على الحقيقة، فإن هناك شيئًا ما متساويًا. وقال: «لكنه يزيد عليها [أي على الجزئيات] زيادةً ما، وهي أنه [أي الكلي] ليس بفاسد، وأن تلك [الجزئيات] قابلة للفساد». – يريد: لكن الصدق في الكلي يزيد على الصدق في الجزئي، لأن الصدق في الكلي غير قابل للفساد، والصدق في الجزئي قابل للفساد. وذلك لأن الكلي لا يوجد خارج النفس إلا بالقوة على رأي أرسطو، لكنه يُعقَل، وهذا المعنى الذي هو بالقوة في الأشخاص خارج النفس، لا يتكوّن ولا يفسد.

ثم شرع في إبطال البرهان الثاني وقال: «وأيضاً، لا يلزم بالضرورة، إذا كان اسم الكلي دالاً على شيء مفارق، أن يُعتقد فيه أنه شيءٌ خارج الجزئيات». –يريد: وأيضاً، إذا كان الكلي دالاً على شيء متميز، فلا يلزم من ذلك أن يُقال إنه شيء قائم بذاته خارج النفس، كما غلط في ذلك قوم واعتقدوه. ثم قال: «وذلك لأن المعنى فيه ليس بأزيد من المعنى في سائر الأشياء التي تدل أسماؤها إما على كيفية، أو إضافة، أو فعل، أو غير ذلك [من المقولات]». ـ يريد: إن المعنى في هذا الشيء الذي يعرض له [الكلي] ليس بأزيد من معنى ما هو جوهر وسائر المقولات. وذلك لأن من يعتقد أن ماهية الكلي هي معنىً في الشخص غير الشخص، يلزمه بالضرورة أن يقول مثل ذلك في الأعراض من جهة ما هي موجودة في أشخاص الجواهر. لكن يجب أن يُفهم أن هناك فرقاً،

وهو أن الكلي يوجد بالقوة خارج النفس، والأعراض توجد بالفعل. وقال: «وإن كان هناك شيء يُفهم من هذا...»، وصولًا إلى آخر ما كتبناه. فالمعنى هو: وإذا ظهر خطأ في البرهان الذي يتعلق بالكلي، فهو أمر ضروري يعرض، وليس هذا النقص تابعًا للكلي بذاته، ولكن هذا النقص هو من جهة السامع الذي عرض له الخطأ؛ لأن الخطأ الذي يقع بسبب نقصٍ ما، لا يتبع نقصًا في الموجود بما هو موجود، إلا أن يعرض الخطأ من الجهة التي بها هو موجود بذاته.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وإذا كان البرهان قياساً بالعلة، فالكلي أحرى بأن يكون علة من غيره. وذلك لأن الشيء الحالّ في الشيء بذاته وبالأول هو العلة، وهذا هو الكلي. إذن الكلي هو العلة. إذن البرهان الذي يكون في الكلي أفضل، لأنه يكون بالعلة وبه يُعلم لِمَ كان الشيء. هذا برهان واحد على أن البرهان الكلي هو برهان أفضل في الكيفية).

(ترجمة "متّى": وأيضا إن كان البرهان قياس على العلة وعلى لِمَ هو، وكان الكلي في باب العلة أكثر ـ وذلك أن ما يوجد له الشيء بذاته هذا هو العلة له؛ وكأن الكلي هو الأول ـ والكلي إذن هو علة. فإذن هذا البرهان أيضاً أفضل، إذ كان بيانه عن العلة وعن لِمّ الشيء).

التفسير

هذا برهان آخر على أفضلية البرهان الكلي، وأن البرهان الكلي هو البرهان من حيث الكيف. فإن قوله: «وإذا كان البرهان قياساً بالعلة». ـ يريد: فإنما يعني أن الكلي أحرى بأن يكون علة، لأنه هو الخاص [بالشيء]. مثال ذلك، أنه حين برهن على أن الخطين المتوازيين اللذين إذا قطعهما خط ما، حدثت منه زاويتان داخلتان مساويتان لقائمتين، فإنما برهن على هذا لأنه [أي هذا البرهان] أكثر كلية وأكثر ذاتية من أن يبرهن عليه في نفس الخطين المتوازيين من جهة أن كل واحدة من الزاويتين تساوي قائمة.

وحين قال: «وذلك لأن الشيء الحالّ في الشيء بذاته وبالأول هو العلة، وهذا هو الكلي». المعنى هو: أن الكلي هو العلة، أو هو أحرى بأن يكون علة من الجزئي، لأن الشيء الحالّ في الشيء بذاته وأولًا هو العلة؛ والكلي هو حالّ بذاته وأولًا. فيلزم إذن من هذا أن الكلي علة، أو أن العلة كلية. وهذا [القياس] من موجبتين في الشكل الثاني. وذلك لأن الحمل بحسب الطبيعة في هاتين القضيتين هو أن نقول: "العلة حالّة بذاتها وأولًا"، و"الكلي حالّ بذاته وأولًا". فإذا عكسنا قولنا فقلنا إن "الحالّ بذاته وأولًا هو علة" – كما لو قلنا إن "العلة هي هذا" – استُنتج في الشكل الأول أن الكلي، من حيث هو كلي، هو علة. لكنه (أرسطو) لم يضعه في الشكل الثاني، بل وضعه في الشكل الثالث، لأن الحدّ الأوسط الذي أخذه هو موضوع لكلا الطرفين، وذلك حين قال: «وذلك أن الشيء الحالّ في الشيء بالذات وبالأول هو علة، وهذا هو الكلي»؛ وهو يريد العكس. وذلك لأن النتيجة التي أوردها، وهي قوله "فالكلي إذن علة"، تدل على أنه إنما قصد عكس هذه القضية، ليرجع بذلك إلى [الشكل] الأول. إلا أن نقول إن نتيجة هذا القياس تنعكس، أعني [القضية] التي تقول إن الكلي علة، وإن العلة كلية، وستكون القضية الأخيرة نفسها قابلة للانعكاس. وذلك لأن هذه هي [النتيجة] التي قصدها، لأن القياس الذي يقصده يُورَده هو على هذا النحو: كل برهان يتم بواسطة علّة، وكل علّة هي أمرٌ كلّي. إذن كل برهان يتم بالكُلّي، أي بما هو كلي.

ويُعتقد أن كل علّة قريبة هي كلّية وأوّلية، وليس كل كلّي هو أوّلي وعلّة. فإنّ الأعراض الذاتية هي كليّات، وليست عللاً، ولكنها تفتقر إلى كونها أوّلية بذاتها. فإنّ كل عَرَضٍ يُحمل على موضوعٍ يدلّ فيه على أمرٍ ما خارجٍ عن

ماهيته، ولكنه يُحمل عليه بسبب علّة ما لهذا العَرَض في هذا الموضوع، وبذلك لا يكون حمله هذا أوّليًا. وهكذا، فإنّ كل كلّيٍ أوّليٍ هو علّة، وكل علّة هي كلّيٌ أوّليٌ.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأيضًا، فإن الأسئلة بـ "لِمَ" تتسلسل حتى ينتهي الجواب إلى أمر هو كذلك [بذاته]، وحينئذ نقول إننا نعلم، أي عندما لا يبقى مجال للسؤال عن السبب الذي به يكون المحمول للموضوع، وعند ذلك نُنهي الأسئلة. مثال ذلك، لو سُئل: "لِمَ أتى هذا الرجل؟" فيُجاب: "ليستوفي دينًا له". "ولِمَ هذا؟" "ليسدد دينًا لصديقه كان مستحقًا عليه". "ولِمَ هذا؟" "لكي لا يرتكب ظلمًا". وعلى هذا المنوال يستمر [السائل]، حتى يصل إلى العلة الغائية الأخيرة لهذا الفعل، وهي التي لا تسبقها علة أخرى على الإطلاق. ويُحكم حينئذ بأن البرهان قد تم بهذه العلة، أي بالعلة الأخيرة التي هي غاية هذا الفعل. وعند ذلك تُعرف المعرفة الحقيقية عن سبب هذا الأمر. فإذا كان هذا هو الحال في سائر العلل عند السؤال بـ "لِمَ"، فإن الأمر يجري على هذا النحو، والعلم يسير على هذا النهج في العلل التي هي على سبيل الغاية. ففي سائر العلل إذن، سيتحقق العلم على نحو مماثل وبحق، متى ما تحقق العلم بالعلل الحقيقية. وأيضًا، لو علمنا أن الزوايا الخارجية لمثلث تساوي أربع قوائم، وكانت العلة في علمنا بهذا هي أنه مثلث متساوي الساقين، فإن علمنا سيكون ناقصًا بالتأكيد. وهذا لأننا سنعود ونسأل: لِمَ هو متساوي الساقين بهذه الصفة؟ فيقال: لأنه مثلث. ولِمَ هو مثلث؟ لأنه شكل مستقيم الأضلاع. وعندما ينتهي الجواب إلى هذه العلة، فلن يجد [السائل] علة أخرى يكون هذا الشيء بسببها، وعند هذا تتحقق المعرفة الحقيقية بهذه العلة. وهذه العلة الأخيرة، التي بها يُعلم هذا، هي كلية. فالعلم بالكلي إذن أتم وأفضل)

(ترجمة "متّى": وأيضا نطلب لِمَ الشيء إلى أن تنتهي إلى هذا، وحينئذ نظن ونرى أنّا قد علمنا متى لم يوجد شيء آخر من أجله خارجاً عن هذه إما أن يكون كائناً أو يوجد وجوداً، وذلك أنه بهذا النحو هو آخر ونهاية ـ مثال ذلك نحو: لماذا جاء فيقال: لكيما يأخذ المال؛ وهذا ليقضي غريمه الدَّيْن؛ وهذا لكيما

لا يظلم. فإذا أمعنًا على هذا النحو متى لم يكن من أجل شيء آخر، ولا على أنه لشيء آخر، فقد هوّل أن مجيئه كان من أجل هذا كالأخير لما يكون ولما هو موجود. وأنّا حينئذٍ نعلم خاصة لماذا جاء. فإذا كان الأمر في سائر العلل وفي لِمَ الشيء يجري على هذا المثال، وكان في جميع العلل التي هي على هذا النحو علل، على أنها نحو ماذا هكذا لعلم خاصة، فإذن في تلك الأخر أيضاً الباقية. حينئذٍ يعلم أكثر متى لم يوجد هذا من أجل شيء آخر. فمتى علمنا أن الزوايا الخارجة مساوية لأربع قوائم من قِبَل أنه متساوي الساقين، فذلك ناقص. ولماذا هو بما هو متساوي الساقين، فيقال: إنه من أجل أنه مثلث؛ وهذا من أجل أنه شكل مستقيم الخطوط. وإن كان هذا ولا يوجد حينئذٍ شيء آخر هو من أجله، فحينئذ نعلم أكثر؛ والكلي أيضاً فحينئذ نعلمه. فالكلي إذاً أفضل.

التفسير

يقصد (الحكيم) في هذا القول أن يبيّن أن علة "لمَ هو كائن" (أي سبب وجود الشيء)، كلما كانت أعمّ وأكثر كلية، كان العلم بها أصدق. ولهذا السبب، فإن العلم الذي يُكتسب من خلال العلة الأخيرة لعلل الموجودات الجزئية، حينما يصل العلم نفسه إلى تلك العلة، هو ذلك العلم الذي به يبلغ الكمال. وهذا ينطبق على كل واحدة من العلل الأربع. ومتى كان الشيء أقرب إلى العلة الواحدة الأولى، كان العلم به أشد صدقًا. ولذلك، يجب أن يكون العلم بالكلي أصدق من العلم بالجزئي الذي ليس كليًا على الإطلاق، بل إن هذا هو الأمر الأنفع والأولى.

وقد شرع في توضيح هذا الأمر من جهة العلة الغائية، أي أن العلم الحقيقي بالشيء الذي له غاية، إنما يحصل لنا عندما نصل من خلال علمنا بعلله إلى العلة الأخيرة، التي هي أعمّ علل هذا الجنس. ثم قال: «وأيضًا، فإن مسائل 'لمَ هو كائن' تترتب ترتيبًا حتى يُعثر على مثل هذه العلة، وحينئذٍ نعتقد أننا نعلم». والمعنى هو أن علامة كون العلة كلية حقًا هي أننا إذا سألنا "لِمَ"،

وقدمنا علة خاصة بشيء ما، فإن ذلك لن يكفي في هذا الباب، بل سنسأل كذلك عن علة هذه العلة، حتى نصل إلى العلة القصوى، التي هي أشد كلية. ومتى وقع الجواب عند هذه العلة، كانت علة كافية، وحكمنا بأننا قد علمنا الشيء علمًا تامًا، متى عرفناه من خلال سلسلة الأسئلة هذه.

وأما حين قال: «إلى أن يقع الجواب في مثل هذا»، فكأنه يقول: "إلى العلة الكلية القصوى". ولما بيّن هذا الأمر المتعلق بترتيب العلل، ضرب له هذا المثال، وقال: «كما لو سُئل: لِمَ جاء هذا الإنسان؟ ...» [ويستمر السؤال] إلى أن يصل إلى ما قاله، وعندئذٍ سيعرف بالعلم الحقيقي سبب هذا الأمر. – ويريد: ومثال ذلك في ما يتعلق بالغاية، أنه لو سأل سائل وقال: "لِمَ جاء هذا الرجل من أجل الدَّين؟" وقيل له: "ليُتمَّ الدَّين". وقيل: "ولِمَ أتمَّ الدَّين؟" وأُجيب: "ليردَّ إلى من هو مدين له". وقيل: "ولِمَ ردَّ لشريكه ما كان عليه من دَين؟" وأُجيب: "لكي لا يرتكب ظلماً". ويستمر السؤال على هذا النحو حتى يصل إلى العلة الغائية الأخيرة التي هي برهان الشيء نفسه، والتي لا تسبقها علة البتة. فإذا وصلنا إلى هذه العلة بالسؤال وعرفناها، حينئذٍ سيكون لدينا علم، أي أننا سنعلم سبب هذا الأمر بالعلم الحقيقي.

ثم قال: «وإذا كان الحال في سائر العلل، فإن البحث عن "لِمَ" سيجري على هذا النحو». وهو يعني بـ "سائر العلل": المادة، والصورة، والفاعل. ويعني بقوله "سيجري على هذا النحو": أي أن السؤال في هذه العلل لن يكون كافياً حتى تصل إلى عللها الأخيرة. وكأنه قال: إذا كان الأمر في كل واحدة من العلل الباقية، أي المادة والفاعل والصورة، فإن الأمر سيجري فيها بالسؤال عن "لِمَ"

على هذا الطريق. أي أن السؤال في كل نوع [من العلل] لن ينتهي حتى يبلغ العلة الأخيرة في ذلك النوع.

كما لو كان السؤال في نوع العلل الفاعلة، وأُعطيت فيه العلة القريبة، فإنه لن يُكفّ عن السؤال عن الفاعل في هذه العلة حتى يُوصل إلى العلة الفاعلة الأخيرة. وهكذا الحال في الصورة وفي المادة. ومثال العلة الفاعلة: لو قلنا: "لِمَ أمر الحارس بأن يقوموا ليلاً؟" وقلنا: "لأن الأمير أمره بذلك". و"لِمَ أمره الأمير بذلك؟" "لأن الوالي أمره بذلك".

ثم قال: «وإن العلم يسير على هذا النحو في العلل التي هي علل على جهة الغاية. فإذن في سائر العلل سيحصل العلم على نحو مشابه وأيضًا على الحقيقة، متى حصل العلم بالعلل الحقيقية». والمعنى هو، أن العلم التام في العلل الغائية يسير على هذا النحو: أي، إنه سيحصل لنا لا محالة، متى وصلنا إلى العلة الأخيرة للعلل الغائية. فمن الواضح إذن، أن العلم بأنواع العلل الباقية سيحصل لنا لا محالة على الحقيقة، متى وصلنا إلى العلة الحقيقية التي هي الأخيرة. وما قاله في هذا، قريب مما يُعقل بذاته. وهذا، لأنه أراد هو نفسه أن يعلّم، أن مثل هذا السؤال بـ«لِمَ» لا ينتهي عند علة غائية، حتى يصل إلى العلة الأخيرة. وكما يظهر في هذه العلة أننا قد علمنا العلة على غاية الحقيقة، فكذلك الأمر في سائر العلل، التي تجري على هذا النحو المماثل في سائر أحوالها، أي في سؤال السائل وفي حقيقة ذلك السؤال، لأن العلم بالعلة الأخيرةِ هو العلم الحقيقي، فهي في الواقع التي ينتهي إليها أولاً العلمُ بهذا النوع من العلة.

وبعد أن ضرب المثل بالعلة التي هي على جهة الغاية، وبيّن أن العلل الباقية تماثل هذا القصد الذي هو على جهة الغاية، أورد مثلاً للعلة التي هي

على جهة الصورة، وقال: «وأيضًا، إذا علمنا أن الزوايا الخارجة عن المثلث تساوي أربع زوايا قوائم»، أي، كما يمتد كل ضلع من أضلاع المثلث على نحو واحد. ثم قال: «وإذا كانت العلة فيه هي أننا نعلم أن هذا مثلث متساوي الساقين، فإن علمنا يكون علماً ناقصاً». والمعنى هو، إذا سألنا: لِمَ كانت هذه الزوايا على هذا الوضع في هذا المثلث؟ فستكون الإجابة لدينا هي أن المثلث متساوي الساقين، وعلمُنا بهذه العلة سيكون علماً ناقصاً: فهذا الوضع إنما يعرض للمثلث متساوي الساقين بالعَرَض. وبعد أن صرّح بأن علمنا في هذا الحال سيكون علماً ناقصاً، وأورد العلة في ذلك فقال: «وهذا لأننا سنعود ونسأل لِمَ يكون متساوي الساقين على هذا الوضع». والمعنى هو، أنه لما كان هذا العلم ناقصاً، ذكر العلة في ذلك، وهي أن من حصل له هذا العلم سيعود فيسأل: لِمَ يكون متساوي الساقين على هذا الوضع، أي أن تكون زواياه التي منه مساوية لأربع زوايا قوائم. ثم قال: «ويُقال [في الجواب]: لأنه مثلث. [فإذا سُئل]: ولِمَ هو مثلث؟ [قيل]: لأنه شكل مستقيم الأضلاع». والمعنى هو، أنه سيجيب عندما نسأل "لِمَ يكون متساوي الساقين على هذا الوضع؟" بقوله: "لأنه مثلث". ثم نعود فنسأل: "لِمَ يكون المثلث على هذا الوضع؟" فنجيب: "لأنه شكل." ثم قال: «وعندما ينتهي الجواب إلى هذه العلة، فلن توجد علة أخرى تكون علةً لها». والمعنى هو، أنه عندما يصل السؤال في سلسلة هذه المسائلات إلى "الشكل"، فلن تكون هناك علة أخرى أبعد منه، تكون هي السبب في أن زوايا المثلث على هذا الوضع.

ولكن يجب أن تعلم، أنه في حالة المثلث متساوي الساقين، فإن علمنا لا ينقص من جهة أن شيئاً آخر بعده هو مجرد علة فاعلة، بل أيضاً لأنه علة

بالعَرَض، والتي يكون معلولها معها في آنٍ واحد. وهذا الوضع شبيه بوضع العلة الكلية مع العلة الجزئية. أما في سائر العلل التي هي فوقها، فإن إحداهما تكون أشرف من حيث هي علة، وذلك لأن لها هي نفسها علة، أي أنها موجودة في غيرها ضمن ترتيب العلل. ولهذا، فإن هذا الآخر (أي العلة الأشرف أو الأقصى) أولى بأن يكون في هذا الوضع، والعلة القصوى هي الأولى بأن تكون في هذا الوضع، لأنها هي التي جعلت سائر العلل تكتسب هذا الوضع.

وإذا حصل العلم عن طريق العلة التي هي الأولى في هذا الوضع، كان العلم الحاصل بواسطتها هو العلم الأول في ترتيب العلوم. وبما أنه من الأوجب أن تكون العلة القصوى على هذا الوضع، فمن الواجب أن يكون العلم بها أولى، وأن يكون [هو العلم الأكمل] حين تكون العلل الأخرى مندرجة في هذا النوع من العلل.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضاً، فإن الجزئيات تتسلسل إلى غير نهاية، أما الكلي فيحيط بها وهو بسيط. ولكن الأشياء من حيث هي غير متناهية، هي غير معلومة، وأما من حيث هي متناهية، فهي معلومة. ولذلك، فإن العلم الحاصل بالأشياء من الطريق الذي تكون به كلية، هو علم أقوى وأنسب من [العلم الحاصل بها] من الطريق الذي تكون به جزئية. والكليات من الجهة التي بها تكون معلومة، هي أشد قابلية للبرهنة عليها بالبرهان. والبرهان على الأمور الأشد قابلية للبرهنة يكون أقوى، لأن كلا الأمرين المتضايفين هما معاً بالطبع؛ إذن، البرهان على الكلي أفضل من البرهان على الجزئي).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً كل ما كان جزئياً فوقوعه إلى ما لا نهاية. وأما الكلي فمصيره إلى شيء بسيط ونهاية. والأمور أما بما هي بلا نهاية فهي غير معلومة؛ وأما بما هي متناهية فهي معلومة. فهي إذا من طريق الكلية أكثر معلومة مما هي كذلك من طريق الجزئية. فالأشياء الكلية إذاً هي في باب ما

هي مبرهنة أكثر. والأشياء التي هي مبرهنة أكثر برهانًا أكثر، إذ كانت المضافات معاً تكون أكثر. فالكلي إذن أكثر من قِبَل أنه برهان هو أكثر).

التفسير

وهذه هي الحجة الثالثة: إن البرهان الذي تكون كلتا مقدمتيه كليتين هو أفضل من ذلك الذي تكون كل مقدماته جزئية، إذ ذاك لن يكون قياساً، كما بُيِّن في الكتاب السابق (كتاب القياس)، فضلاً عن أن يكون برهاناً. وقال: «وأيضاً، إن الجزئيات تتسلسل إلى غير نهاية، أما الكلي فيحيط بها وهو بسيط». ومعنى ذلك: ودليل آخر مشابه هو أيضاً أن الجزئيات ليست متناهية، والكلي يُدرَك بذاته، لأنه واحد بسيط.

ثم قال: «ولكن الأشياء من حيث هي غير متناهية، هي غير معلومة، وأما من حيث هي متناهية، فهي معلومة». ومعنى ذلك: أن غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ لا يحيط به العلم ولا يشمله، ولكنه [أي العلم] يحيط بالمتناهي. وينبني على هذا القول قياسان، أحدهما هو كالتالي: الجزئيات ليست متناهية، والعلم لا يحتوي ما ليس بمتناهٍ؛ فيُنتَج عن ذلك في الشكل الأول أن الجزئيات لا يحتويها العلم. والقياس الثاني هو: أن الكلي يدركه العلم ويحتويه، وهو متناهٍ من جهة أنه واحد بسيط؛ ولكن الأشياء التي يدركها العلم ويحتويها، فإنه يعلمها على نحو كامل؛ إذًا، يُعلَم الكلي على نحو كامل.

ولكن يجب أن تعلم أن الكليات، وإن كانت تُدرَك من جهة أنها واحدة وبسيطة، فإنها مع ذلك تُدرك الجزئيات، التي هي غير متناهية؛ وبهذه الطريقة يُدرَك العلم بالجزئيات. وبما أن الأمر كذلك، فإن العلم بالجزئيات من جهة المعنى الكلي الذي يدركها هو أفضل من العلم بها من جهة كونها جزئيات.

وبعد ذلك صرّح بأن العلم بالجزئيات من جهة المعنى الكلي الذي يدركها هو علم كلي بها، وأن العلم لا من جهة المعنى الكلي لا يُدركها، فقال: «إذن، العلم بالأشياء من الطريق الذي به تكون كليات، سينشأ عنه علم أقوى وأنسب من [العلم بها] من الطريق الذي به تكون جزئيات». والمعنى هو: لأنه حين تُعلَم [الأشياء] عن طريق الكلي الذي يدركها، سيكون [العلم بها] كليًا بالضرورة. وحين تُعلَم لا عن طريق الكلي، فستُعلَم بالضرورة بعلمٍ غير كلي؛ والعلم الكلي بها أفضل من [العلم] غير الكلي، وهذا قطعًا يجب أن يُفهَم في النوع الواحد نفسه.

وقال: «والكليات، من جهة كونها قابلة للمعرفة، هي أشد قابلية للبرهنة بالبرهان». إنه يقصد القضايا الكلية من جهة كونها قابلة للمعرفة، بأنها تُبرهَن على نحو أشد من الذي به يُبرهَن على القضايا الجزئية؛ لأن الكلي يشمل جزئيات كثيرة لكونها [في مجموعها] غير متناهية. ثم قال: «إن البرهان على الأمور الأشد قابلية للبرهان هو البرهان الأقوى، لأن كل واحد من المتضايفين يكونان معًا بالطبع». والمعنى هو، أنه حيث إننا قد وضعنا أن الكليات تُبيَّن على نحوٍ أفضل بالبرهان، ووضعنا أن هناك أمورًا تُظهَر على نحوٍ أفضل بالبرهان، فإنه يجب أن يكون العلم المكتسب من هذا البرهان أعظم. وذلك لأن العلم والمعلوم متضايفان، والمتضايفان هما معًا بالطبع. أي أنه متى كان المعلوم أشد (أو أعظم)، وجب أن يكون العلم أشد، ومتى كان العلم أشد، يتبع ذلك أن يكون المعلوم أشد. فيلزم إذن أن يُستنتج من هذا أن البرهان الذي يُكسِبُه المعنى الكلي هو الأفضل. وهذه هي النتيجة حين قال: إذن البرهان على الكلي أفضل من البرهان الذي يستنتج الجزئي.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> إضافة إلى ذلك، البرهان الذي به يُعلم شيئان أفضل من البرهان الذي به يُعلم شيء واحد فقط. والذي يعلم الكلي لديه علم بالجزئي، لكن الذي لديه علم بالجزئي لا يعلم الكلي. إذن البرهان على الكلي أفضل من البرهان على الجزئي).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً إن كان البرهان الذي يُعلم به هذا الشيء وشيئاً آخر هو آثر من الذي إنما يُعلم به هذا فقط؛ وكان الذي عنده علم الكلي قد يعلم الجزئي أيضاً، وأما هذا فلا يعلم الكلي. فالكلي إذن على هذا القياس آثر.

<u>التفسير</u>

ونقول نحن أيضاً إن القول بأن "البرهان الذي به يُعلَم شيئان هو أفضل من البرهان الذي به يُعلَم شيء واحد"، هو مقدمة صادقة، عندما يؤخذ العلم فيه على وجه واحد، أي بالفعل أو بالقوة. وعندما ألحق بهذا القول أن «من علم الكليَّ فقد علم شيئين، الكليَّ نفسه والجزئيَّ نفسه، وأن من علم الشخصيَّ [الجزئي] فقد علم شيئاً واحداً»، استنتج من هنا أن «العالم بالكلي أفضل من العالم بالجزئي».

ولا يستطيع أحد أن يقول إن كليهما يعلم شيئين بالقوة. فإنه كما أن الذي يعلم كليًا ما، يستحيل [أن يعلمه] إلا إذا كان قد علم قبله بعض الجزئيات بالفعل، وإن لم يكن يعلمها كلها، فإنه ليس من الضروري لمن يعلم جزئياً ما من نوعٍ ما أن يعلم كليَّ هذا النوع. ولهذا يصح القول بأن من علم الكلي، فقد علم الجزئي بالضرورة. ولهذا السبب، فإن من فقد إحدى الحواس، فقد بالضرورة كليّاتِ محسوسات تلك الحاسة.

وكذلك عندما يدرك [شخص ما] محمولاً ما لكليٍّ ما، فمن الضروري أنه قد أحسّ بجزئيٍّ ما من جزئيات هذا الكلي، فيكون قد حصل على هذا الجزئي المتصف بهذا المحمول. ولكن ليس من الضروري لمن حصل على محمولٍ ما لجزئيٍّ ما، ثم أدرك كليَّ هذا الجزئي، أن يكون قد حصل على هذا المحمول لهذا الكلي.

فالذي يتصور محمولاً ما لكليٍّ ما، إنما يتصور ذلك المحمول موجوداً في جميع أجزاء ذلك الكلي "بالقوة القريبة". أما الذي يتصور المحمول لجزئي ما، فلا يأتيه هذا المحمول من خلال ذلك النوع [أي التصور الجزئي] بالقوة ليكون في كليِّ ذلك الجزئي. ولهذا يستحيل عليه أن يتصور الكلي، ولا تخطر له حقيقة كون ذلك المحمول [ثابتاً للكلي]، وهو الذي لم يتصوره إلا موجوداً في ذلك الجزئي.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، إن البرهان الذي يكون على الكلي الخاص بالشيء، هو الذي يُبيَّن به شيءٌ ما بواسطة أوساط قريبة من الشيء. والقريب من الشيء هو الذي لا يكون بينه وبين الشيء وسط، وهذا هو علة الشيء. وإذا كان البرهان الذي هو بالعلة أقوى في باب الغاية والإيجاز من البرهان الذي ليس بالعلة، وكذلك الذي هو أكثر صدورًا من المبدأ هو أشد في باب العلم من الذي هو أقل صدورًا منه، والذي هو أشد (وأدخل) في باب العلم هو الكلي، إذن فالكلي أفضل. كما لو وجب أن نُبيِّن "أ" في "د" بواسطة أوساط فيها العلامتان "ب" و "ج"، وكان "ب" هو الأعلى، إذن فالبرهان الذي يكون بهذا هو أشد (وأدخل) في باب العلم).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً فإن البرهان على طريق الكلية خاصة هو أن يُبرهَن بأوسط هو أقرب إلى المبدأ، والذي هو أقرب إلى المبدأ غير ذي وسط وهذا هو المبدأ. فإن كان إذن البرهان الذي هو من المبدأ أكثر استقصاءً ويقيناً

من الذي ليس هو من المبدأ، وكان الذي هو من المبدأ أكثر من الذي هو منه أقل، وكان هذا هو الذي أكثر كلياً، فالكلي إذن هو أفضل. مثال ذلك: إن كان يجب أن نبيّن أن آ على د، والأوساط هي التي عليها بَ حّ التي قُبلت، وكانت ب أعلى؛ فالبرهان إذن الذي يكون بهذا هو أكثر كلية).

التفسير

كان هذا هو البرهان الخامس، وبه نتعلم أن البرهان الذي يقع على الأمر الكلي يتم بوسائط أقل من البرهان الذي يقع على جزئي هذا الكلي، وهو بدوره برهان تدخل فيه العلة القريبة، التي لا واسطة بينها وبين الشيء الموضوع في البرهان، وأي البرهانين استوفى أحد هذين الشرطين كان أفضل.

وعندما قال: «وكذلك البرهان الذي يقع على الكلي الخاص هو برهان يُقام على الشيء بوسائط قريبة من الشيء نفسه». فإنه يقصد أن البرهان الذي يقع على الأمر الكلي بمقدمات كلية، هي أولية بذاتها، هو برهان يتم بالحد الأوسط القريب للشيء الذي يُبرهن عليه، أي الذي تكون مقدماته بلا واسطة، كما تبيّن سابقًا.

وبعد أن ذكر «الحد الأوسط القريب للشيء»، شرح ما يعنيه بـ«القريب». فقال: «أما القريب من الشيء فهو الذي لا واسطة بينه وبين الشيء نفسه». وهذا كما لو كان قد قال: «وإنني أسمي القريب من الشيء، ليس الذي بينه وبين الشيء وسائط قليلة، بل الذي لا واسطة بينه وبين الشيء نفسه: أي بين الحد الأوسط والحد الأكبر». ثم قال: «وهذا هو علة الشيء»: أي أن البرهان الذي من هذا النوع هو الذي يعطي علة الشيء من حيث هو هذا الشيء. أما البرهان الذي ليس من هذا النوع، بل كانت مقدماته ذات واسطة – وهو حال البرهان

الذي يقع على الجزئي نفسه – فهو الذي لا تكون فيه علة الشيء هي علته الخاصة به.

ثم قال: «إذا كان البرهان الذي يكون بالعلة، والذي يكون أيضاً من المبدأ نفسه، هو أشبه بجنس العلم، وهو الذي بوسائط أقل...» [إلى قوله] «فالكلي إذن أفضل».

أي، لأن البرهان الذي يعطي العلة هو أفضل من البرهان الذي لا يعطي العلة، والبرهان الذي يكون من المبدأ هو أفضل وأدخل في جنس العلم، وكلا هذين الأمرين هما من شرط الكلي نفسه بالنسبة إلى الجزئي. وذلك لأن البرهان الكلي (البرهان على الكل) هو الذي يعطي العلة، والبرهان الكلي هو أقرب إلى المبدأ الأول، لأنه بأقل وسائط، كما قال سابقاً. وهذا المقدّم يتكون من قضيتين، كل واحدة منهما كانت لتكفي لاستنتاج تاليه، وهو أن البرهان الكلي أفضل من الجزئي. ولهذا يبدو أن قوة قوله هذا هي قوة قياسين شرطيين: أي، من حيث يقول: "إذا كان البرهان الذي يكون بالعلة" حتى قوله "فالكلي إذن أفضل". فإنه قد عبّر عن هذه القضية بأكملها بعبارة مقدّم واحد، مع أنها، كما قلنا، بقوة مقدّمين: فليست إحدى القضيتين شرطاً للأخرى فيما يُستنتج منهما بخصوص التالي نفسه. أي أن قوله "والذي يكون أيضاً من المبدأ نفسه هو أدخل في جنس العلم" ليس شرطاً لما سبقه في القول، بل إن مقدماً واحداً كان ليكفي لإنتاج النتيجة. ولكن هما قضيتان، إما لمزيد من الإقناع، أو لمزيد من البيان.

ثم ضرب مثالاً يتضح به أن البرهان الذي يكون بوسائط أقل هو أفضل، أي ذلك الذي هو أقرب إلى المبدأ الأول. وهذا ما قصده بقوله: "والذي يكون أيضاً من المبدأ نفسه هو أدخل في جنس العلم"، أي أن الذي يكون من المبدأ

الأول ذاته، والذي يظهر بلا واسطة، هو علم أفضل من ذلك الذي يكون من مقدمات هي نتائج لمبادئ، وهو الذي يكون بمقدمات أكثر. وقال: «كما لو تطلب الأمر أن نبرهن أن (أ) موجود في (د)" حتى آخر ما كتبناه، أي [نهاية] هذا المثال، [وهو] أننا نعتزم أن نبرهن أن الغذاء موجود في الإنسان بواسطة الحس نفسه.

وقال: «ومثل ذلك أنه إذا ناسب أن نبرهن على أن (أ) موجود في (د) مروراً بجميع الحدود [الوسطى] إلى آخرها، وهو ما كتبناه، أي بحروف هذا المثال، فإننا نقصد أن نبرهن على أن "لتغذية" موجودة في "الإنسان" بواسطة "الحسّاس" و"الحيوان": أي، إذا برهنّا على أن "كل إنسان حيوان"، و"كل حيوان حسّاس"، و"كل حسّاس مغتذٍ": فمن هنا يُستنتج إذن أن "كل إنسان مغتذٍ".

وإذا برهنّا على أن "المغتذي" موجود في "الحيوان"، لكان برهاناً أفضل من البرهان الذي به يثبت وجوده في "الإنسان": لأن "الحيوان" أقرب إلى "المغتذي" من "الإنسان"، لكونه "أعم".

ولكنه [أرسطو] أخذ (أ) مكان الحد الأكبر، الذي أخذنا مكانه في مثالنا نحن صفة "المغتذي"، وأخذ (د) مكان الحد الأصغر، الذي أخذنا مكانه نحن "الإنسان": ومكان الحدين الأوسطين أخذ (ب) و(ج)، اللذين أخذنا مكانهما نحن "الحسّاس" و"الحيوان".

ثم قال: «إن البرهان الذي يتم من خلال الأعلى من هذين الحدين الأوسطين»، أي الأقرب إلى الحد الأكبر، هو ذو مقدار أعظم من العلم، لأنه أعم ويتألف من مقدمات أقل. وقد أشار إلى ذلك حين قال: «وإذا كان (ب) هو الأعلى، فالبرهان الذي يتم بواسطته يكون إذن علماً أفضل من حيث الجنس».

.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: بغض النظر عن أن بعض الأقاويل التي ذكرناها في هذا السياق هي منطقية، فإن الأمر الذي يندرج تحته العلم على وجه الخصوص هو أن الكلي أنسب لوضع العلم، فهذا يظهر من المقدمات. وهذا لأنه متى كانت لدينا المقدمة الكبرى، فإننا سنعرف بطريقة ما [المقدمة] الصغرى، وسنمتلك العلم بها بالقوة. فكما أن من عَلِمَ أن زوايا المثلث مساويةٌ لقائمتين، فإنه يعلم على نحو ما أن زوايا المثلث متساوي الساقين هي أيضاً بالمثل مساوية لقائمتين؛ وهذا لأنه يعلم ذلك مسبقاً بالقوة، وإن لم تكن لديه قضية وعلم صريح بأن [المثلث] متساوي الساقين هو مثلث. أما من له علم بالقضية الصغرى فقط، فإنه لا يعلم الكبرى البتة، لا بالقوة ولا بالفعل. والكلي معقول، أما الجزئي فمحسوس. وبالجملة، هذا هو ما قيل في أن البرهان الكلي أفضل من البرهان الجزئي).

(<u>ترجمة "متّى":</u> إلا أن بعض الأقاويل في هذا هي منطقية. وأما ما منه يُعلم خاصة أن الكلي أكثر وأحق، ففي المقدمات. وذلك أنه إذا ما كانت لنا الأولى فقد نعلم - بنحو ما الأخيرة- أيضاً، ونحن مقتنون لها بالقوة. مثال ذلك إن كان الإنسان يعلم أن كل مثلث زواياه مساوية لقائمتين، فهو يعلم بنحو ما أن زوايا المتساوي الساقين أيضاً مساوية لقائمتين. فهو يعلم بالقوة - وإن لم تكن له خبرة - بأن المتساوي الساقين هو مثلث. وأما الذي له هذه المقدّمة فليس عنده علم بالكلية البتة، لا بالقوة ولا بالفعل أيضاً. والكلي هو معقول. وأما الجزئي فيؤول أمره إلى الحس).

<u>التفسير</u>

قال: «بالإضافة إلى بعض الأقاويل التي ذكرناها في هذا الموضع، توجد أقاويل منطقية». ومعناه أن بعض الأقاويل صادقة بالذات، وبعضها الآخر منطقية، أي صادقة لا بالذات. ومثال ذلك هو البرهان المنطقي، كما لو قال إن العلم الذي به يُعلم هذا الشيء وشيء آخر، هو أفضل من العلم الذي به يُعلم

هذا الشيء فقط. فإن هذا القول عام في البرهان وفي غيره، وذلك لأن الذي يعلم صناعة الدباغة وصناعة البناء، هو أفضل ممن يعلم إحداهما فقط.

وبعد أن ذكر أن بعض البراهين التي أوردها منطقية، وبعضها خاصة، ذكر مثالاً للبراهين الخاصة وقال: «أما الذي يقع فيه العلم أكثر على جهة الاختصاص، فهو أن الكلي أنسب لوضع العلم». ـ يريد: أما مثال البرهان الذي يقع فيه الصدق بوضع خاص بالبرهان، فهو أن الكلي أنسب في العلم من الجزئي، فإن هذا يُبرهَن عليه من طبيعة المقدمات.

ثم شرع يبرهن على هذا، وقال: «وذلك لأنه متى حصلت لنا المقدمة الكبرى، علمنا بوجه ما الصغرى، وحصل لنا العلم بها بالقوة». ومعناه أنه متى كانت المقدمة الكبرى، وهي كلية، معلومةً من القياس، علمنا حينئذٍ الصغرى بالقوة، وهي أخص من الكلية. فإن وضع المقدمة الكبرى مع الصغرى هو وضع الكلي مع الجزئي. وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه.

وقال في الأخير: «والكلي معقول، والجزئي محسوس». أي، كما أن المعقول في هذه الأشياء أرفع من المحسوس، كذلك علم العقل أرفع من علم الحس، لأن المحسوسات غير متناهية، والمعقولات هي كليات لأمور غير متناهية، وهي نفسها كذلك أيضاً متناهية في ذاتها. أي، أن المعقولات لهذا السبب تنتهي إلى غاية في الصناعات والعلوم الإنسانية.

(25)

البرهان الموجب أفضل من السالب، وأنسب للعلم.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: أما أن البرهان الموجب أشرف من البرهان السالب، فهذا يتضح مما يلي: إن البرهان يكون أفضل (مع تساوي الأمور الأخرى) كلما كان قائماً على طلباتٍ أو موضوعات أو قضايا أقل. فإنه إذا كانت [هذه المقدمات] معلومةً بالقدر نفسه، فإن المعرفة من خلالها تكون أسرع، وهذا أولى بالاختيار. أما علة القول بأن البرهان الأفضل هو الذي يكون من مقدمات أقل، فهي هذه على نحو كلي: فإنه لو كانت الحدّود الوسطى معلومةً على نحو متماثل، لكانت المبادئ المتقدمة أعرف. فليكن برهان ما بواسطة الحدّود "ب ج د" على أن "أ" موجود في "هـ"، وبرهان آخر بواسطة "ف ز" على أن "أ" موجود في "د". إن كون "أ" موجوداً في "د" هو أسبق وأعرف من كونه موجوداً في "هـ"، لأن هذا الأخير يُبرهَن بالأول؛ وما يكون به البرهان هو أصدق [من النتيجة]. إذن، البرهان الذي يتم بأمور أقل هو أفضل مع تساوي سائر الأمور. فكلاهما [أي البرهان الموجب والسالب] يبرهن بثلاثة حدود وقضيتين؛ ولكن هذا [البرهان الموجب] يأخذ (يسلّم) بأن شيئاً ما "موجود"، وأما ذاك [البرهان السالب] فيأخذ بأن شيئاً ما "موجود" وبأن شيئاً ما "غير موجود". فهو إذن يتم بأمور أكثر، ولهذا هو أسوأ).[3]

---

[3] في ترجمة أخرى هذه الفقرة تظهر هكذا: يقول أرسطوطاليس: «وأما أن البرهان الموجب أفضل من البرهان السالب، فيُعلم على هذا النحو: فلنسلّم بأن البرهان الأفضل هو الذي يكون من أصول أو مطالب أو مقدمات أقل عددًا. وذلك لأنه إذا حصل العلم بشيئين معًا بطريقة واحدة، فإن الطريق الذي به يحصل العلم، كلما كان أقصر، كان أفضل وأقوى وأولى بالاختيار. ويتقرر البرهان على هذا الأصل - وهو أن العلم الحاصل من أمور أقل هو أفضل - على النحو التالي: وذلك أن الحدّود الوسطى، التي بواسطتها تحصل المعرفة، تسير على نحو واحد، والأمور الأسبق هي الأعْرَفُ عند الطبيعة. فمثلاً، لو أن شخصًا أقام برهانًا على أن (أ) موجودة في (هـ) بالحدّود الوسطى (ب) و(ج) و(د)، وفي برهان آخر [أقام برهاناً على أن (أ) موجودة في (د)] بالحدّين الأوسطين (ب) و(ج)؛ فإن كون (أ) في (د) هو معلوم قبل كون (أ) في (هـ)؛ وذلك لأن هذا الأخير [أي أن أ في هـ] يُبرهَن عليه بواسطة الأول [أي أن أ في د]. وما يُبرهَن به على شيء آخر هو أصدق. إذن، البرهان الذي يكون من [مقدمات] أقل هو أفضل، لأن مقدمات البرهان الواحد تكون أولى بالاختيار كلما كانت أقل عددًا مقارنة بما يتكون من أمور أكثر. وهكذا، فإن كلا البرهانين [الموجب والسالب] يتكونان من ثلاثة حدود ومقدمتين، لكن البرهان الموجب يقتضي أن شيئًا ما موجود في شيء آخر، أما البرهان السالب فيقتضي أن شيئًا ما موجود [أي الموضوع] وشيئًا آخر ليس موجودًا فيه. فهما قياسان، أحدهما يتألف من مقدماتٍ أقل، والآخر من مقدماتٍ أكثر. إذن البرهان السالب، لكونه يشتمل على [مقدمات] أكثر، هو أردأ.

(ترجمة "متّى": فهذا مبلغ ما يقوله في أن البرهان الكلي أفضل من الجزئي. فأما أن البرهان أفضل من السالب. فمن هاهنا تعلم ذلك: لكن البرهان الأفضل هو الذي يكون بعد أن يكون تلك الأشياء الأخر الباقية وهي المصادرة والأصول الموضوعة، هو الكائن من مقدّمات أقل. وذلك نه إن كنّا نعلم على مثال واحد فأن تعلم على جهة هي أوجز وأقرب بهذه تكون، وهذا آثر. وقول هذه المقدمة - وهي أن العلم من الأشياء التي هي أقل هو أفضل بالجملة هو هذا، وهو أنه إن كانت الأوساط في باب ما هي معلومة على مثال واحد، وكانت التي هي أقدم هي أعرف؛ فليكن- البرهان الواحد بأوساط هي: ب، حَ، د - على أن آ موجودة ل د. وليكن برهان آخر بأوساط زَ حَ - على أن آ موجودة ل م - فوجود آ ل د وآ ل هـ هو على مثال واحد. ووجود آ ل د أقدم وأعرف من وجود آ ل هـ. ذلك أن هذا بذاك يتبيّن. وما بتوسطه يتبيّن الشيء هو أكثر تصديقاً. فالبرهان إذن الكائن بأشياء هي أقل وتلك الأُخَر الباقية هي موجودة بأعيانها، هو أفضل. فكلا البرهانين يتمّان بثلاثة حدود ومقدّمتين، لكن ذلك البرهان يأخذ أن الشيء موجود. وأما هذا فيأخذ أنه موجود وغير موجود؛ فإذن بأشياء كثيرة، فهو إذن أخسّ).

التفسير

وبعد أن بيّن أن العلم بالكلّي أفضل من العلم بالجزئي، هو يريد أن يبيّن المطلب الثاني الذي وعد به، وهو الذي أشار إليه لاحقاً، وهو أن البرهان الموجب أفضل من السالب، وقد أوضح هذا بهذا البرهان الأولي، وبدأ البرهان في هذا من مقدمة معلومة أولاً (معلومة بنفسها).

وقال: «فليكن مقرراً أن البرهان الأفضل هو الذي يكون من أصولٍ موضوعة، أو مُصادرات، أو مقدماتٍ أقل عدداً». ومعناه أن هذا بيّن بنفسه، أنه متى كان هناك برهانان، وكان أحدهما قائماً على أصول موضوعة قليلة (إذا كانت مقدماته من جنس المقدمات التي سماها أصولاً موضوعة)، أو كان أحدهما من مقدمات قليلة (إذا كان كلا البرهانين مركباً من جنس المقدمات التي تُعلم بالمصادرات)، أو كان أحدهما من مقدمات قليلة (إذا كان تركيبهما من

المبادئ التي تختص باسم "المقدمات")، فإن ذلك البرهان الذي يقوم على مبادئ أولى أقل عدداً يكون هو الأفضل.

ثم شرع يوجه الكلام إلى السبب الذي به يحصل العلم في هذه القضية وهذا التعليم، فقال: «وهذا لأنه إذا حصل العلم في شيئين معاً على نحو واحد، فإن الطريق الذي به حصل العلم سيكون أقصر وأعظم وأقوى». ومعناه أن هذا يلزم، لأنه إذا حصل العلم ببرهانين معاً، أحدهما من مقدمات أقل والآخر من مقدمات أكثر، فإن البرهان الذي يحصل لنا به العلم من المقدمات الأقل سيكون أقصر، وطريقه أقرب، وبرهانه سيكون حتماً أخصر، بل هو أوثق وأقوى، كما أن الطريق المقصود هو البرهان القوي.

وهذه القضية يمكن أن تُفهم على وجهين، أحدهما يتعلق بمطلوب واحد بعينه، وهذا يلزم فيها بالضرورة، إذا لم تكن مقدمات أحد البرهانين هي مقدمات البرهان الآخر على الإطلاق، أو اشتركا في بعضها. وأما الوجه الثاني فهو أن يكون هناك برهانان على مطلوبين [مختلفين]. وتكون قضايا أحد البرهانين أكثر من قضايا الآخر. وهذا أيضاً على نوعين متشابهين، أحدهما ألا يكون برهانان مشتركان في القضايا إطلاقاً، حين لا تكون الحدّود الوسطى لأحدهما هي الحدّود الوسطى للآخر. والنوع الثاني هو أن يتم أحد البرهانين بالقضايا التي يتم بها البرهان الآخر، وبقضايا أخرى زيادة على تلك.

ولكن حين يكون مطلوب واحد يُبرهَن عليه ببرهانين، أحدهما بقضايا أقل من الآخر، فالأمر واضح وجلي، فإن ذلك [البرهان] الذي يبرهن على الشيء بقضايا قليلة هو الأفضل. ولكن، حين يكون هناك مطلوبان، يُبرهن على أحدهما بقضايا قليلة، وعلى الآخر بقضايا كثيرة، دون أن يُستنتَج من أحدهما ما يُبرهَن

عليه بالآخر، فيمكن القول إن البرهان الذي يتألف من قضايا قليلة هو الأفضل. أما إذا كان أحد البرهانين يستخدم الآخر، [مثلاً] البرهان الذي ينتج عنه أن "أ" موجود في "هـ". وهذا، لأن برهان القضايا الوسطى يُعلم يقيناً من جهة البرهان ذي القضايا الأقل. وهذا هو ما قصده حين قال: «وهذا، لأن هذا الأخير يُبرهَن عليه بهذا الأول»، وهو يعني بـ"الأخير" البرهان ذا القضايا الكثيرة، وبـ"الأول" البرهان ذا القضايا القليلة، أي الذي تكون نتيجته قضية من قضايا البرهان الآخر.

ثم قال: «إن ذلك الذي يُبرهَن بواسطته على شيء آخر هو الأصدق، وهذا معلوم بذاته، ولهذا السبب تكون المقدمات أصدق من النتيجة». ثم قال: «إذن، البرهان القائم على أمورٍ أقل هو أفضل، لأننا نُفضِّل في البرهان ما يقوم على أمور أقل على ما يقوم على أمور أكثر». وهذا الشرط، أي كون أحد البرهانين مبدأً للآخر، يُفترض في هذين البرهانين، لأنه يظهر بوضوح أكبر في هذين النوعين من البرهان. لكن في البرهانين اللذين لا يشتركان في المقدمات، التي إحداهما كبرى والأخرى صغرى، واللذين لا يشتركان في المطلوب، يصعب إيجاد الأفضلية بينهما، إلا باعتبار كلي؛ وذلك لأن المطلوب الأقرب إلى المبادئ الأولى هو الأفضل. ثم قال: وهكذا يكون هناك برهانان، ويتألفان من ثلاثة حدود ومقدمتين. وهو يقصد بـ«البرهانين» البرهان الموجب والبرهان السالب. وذلك لأن كل البراهين، كما قلنا، تتألف من ثلاثة حدود ومقدمتين، وبناءً على هذا نصل إلى ما بحث عنه من بداية الأمر، وهو: أيّهما أفضل. ولهذا السبب أورد القضية القائلة بأن البرهان الذي يتألف من مقدمات أقل هو أفضل من ذلك الذي يتألف من مقدمات أكثر.

ثم بيّن هذه القضايا بنوعها، بأن أحد البرهانين هو مبدأ للآخر، وأورد سائر الأقاويل التي ذكرناها، والتي اشتملت على هذه القضية التي تُستخدم في هذين البرهانين، أحدهما موجب والآخر سالب. وقال: «وهكذا يكون برهانان، ويتركبان من ثلاثة حدود وقضيتين». والمعنى هو: وهكذا فإن البرهانين، أحدهما موجب والآخر سالب، يتركبان من قضايا متساوية في الكمية.

ثم قال: «لكن البرهان الموجب يتضمن أن شيئاً ما موجود لشيء ما، أما السالب فيتضمن أن شيئاً ما موجود [في مقدمة] وشيئاً ما ليس بموجود [في الأخرى أو النتيجة]». والمعنى هو: أنها [أي القضايا] تكون أقل نوعاً، وهي نفسها تُقبل في برهان ذي قضايا أكثر نوعاً بشكل مشابه، لا أقل عدداً. وهكذا يكون انتقال الذهن من العلة التي هي في الكمية إلى تلك التي هي في الكيفية.

لكن انتقاله من القضايا التي تكون في البراهين واحدة بالعدد إلى تلك التي هي أشرف، وهي [القضايا] الواحدة بالنوع، هو [مأخوذ] من فصل الانتقال من مساواة العدد إلى ما أورده. ولم يضع أرسطو القضية التي تكون نافعة أولاً وبالذات لبرهان ما يقصد أن يبرهنه، وهي التي تقول: إن البرهان الذي يتألف من [قضايا] أقل نوعًا، لا يخصّ أحدُ البرهانين نوعَ قضاياه، والآخر يخصّ نوعَ قضاياه، بما أن القضايا أكثرُ نوعًا. ولكن الأفضل لتسهيل العلم هو أن نُحصِّل المعرفة عن طريق الانتقال مما هو أشهر إلى ما هو أخفى.

قال ارسطوطاليس:

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً فمن قِبَل أنه قد يتبيّن أنه لا يمكن أن يكون قياس وكلا المقدّمتين سالبتين، بل قد يجب أن تكون حال إحدى المقدّمتين هذه الحال، وتكون الأخرى أنه موجود).

التفسير

وفضلاً عن ذلك، فلأنه قد بُيِّن أنه من المستحيل أن يتكون قياس من مقدمتين كلتاهما سالبة، بل لا بد أن تكون إحداهما كذلك [أي سالبة]، والأخرى تُثبت الوجود [أي موجبة]. قال: «وأيضًا، لأنه قد بُيِّن أنه لا يمكن أن يكون قياسٌ كلتا مقدمتيه سالبتين، بل يجب بالضرورة أن تكون إحداهما على هذه الصورة [أي سالبة]، والأخرى موجبة». فمقدمات البرهان الموجب من جنس واحد، أي موجبة، ومقدمات البرهان السالب من جنسين، أي موجبة وسالبة. ثم قال: «إذن البرهان السالب، إذ يشتمل على الأكثر، فهو أردء».

وفي هذا موضع للتأمل، لأنه قد أُخذتْ من قبل مقدمة تقول إن البرهان الذي هو من مقدمات أقل هو أفضل، من حيث هي [المقدمة] الكبرى، ووضع [أرسطو] الصغرى، وهي أن البرهان الموجب هو من مقدمات أقل بحسب هذا القصد الذي أوضحه، والبرهان السالب من مقدمات أكثر. ولكن الحدّ الأوسط فيه هو مشترك بالضرورة، لأن القليل والكثير اللذين يقالان من جهة الكيف، أي السلب والإيجاب، هما في المسألة [أي هما موضع البحث]، أما القليل والكثير من جهة الكم فيقالان على جهة الحقيقة. والأعجب من هذا أنه لم يجعل المقدمة القائلة إن ما هو أقل مقدمات هو أفضل بحسب كليتها، أي بحسب كل ما قلناه مما تدل عليه، بل بيّنها على وجه واحد، وهو الذي ضرب فيه المثال.

ففي هذا كله إذن موضع نظر، وكما قلنا، فإني أعلم في هذا أن أرسطو قد استعمل في تبيينه أن البرهان الموجب أفضل من السالب مقدمةً مشهورة، وهي أن البرهان الذي من مقدمات أقل هو أفضل من البرهان الذي من مقدمات أكثر، وذلك حين تكون المقدمات الأقل مأخوذة في برهان المقدمات الأكثر. لأن

هذا، أي كونها قليلة، لا يجب أن يفهم هنا في العدد فقط، بل في النوع أيضًا، لأن المقدمات التي في برهان الأقل لا تؤخذ في برهان الأكثر من حيث هي واحدة بالعدد، بل أيضًا من حيث هي واحدة بالنوع.

فإذ قد أورد هذا القول في المقدمة التي عني ببيانها، وهي أن البرهان الموجب أفضل من السالب، فقد تبيّن لنا ذلك بالبرهان. وذلك لأن البرهان الموجب يتألف من مقدمات أقل من حيث النوع من مقدمات البرهان السالب، وإن لم يكن أقل في العدد، إذ توجد في المقدمة السالبة مقدمات موجبة بالنوع، وإن لم تكن كذلك في العدد. ولذلك قدّم أرسطو لهذا بيان المقدمة المذكورة في برهانين، أحدهما هو الأقل مقدمات، والبرهان الآخر من حيث العدد. وأي منهما يُنتج في تركيبه ببرهان واحد، فهو الأفضل، كأنه نقل الفهم من هذه [البراهين] إلى تلك التي يقصد، لكنه أغفل هذه لصعوبة معرفتها، واستعمل نقلاً معروفاً وأنسب للطالب.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً مع هذا فقد يجب أن يوجد هذا المعنى: وهو أن القضايا الموجبة، إذا زاد البرهان، قد يلزم ضرورة أن تكون كثيرة. وأما السوالب فلا يمكن أن تكون في كل قياس أكثر من مقدّمة واحدة _: فلتكن آ غير موجودة لشيء مما عليه ب؛ ولتكن ب لكل حَ؛ فإن احتيج إلى أن تنمّى وتزيد المقدّمتين كلتيهما، فقد يجب أن نجعل بين آ ب حدًّا أوسط، وليكن هذا د؛ وبين ب ح، هـ فمن البيّن إذن أن هـ هي موجبة؛ وأما د فهي على ب موجبة؛ وأما عند آ فهي سالبة. وذلك أن د على كل ب، وآ قد يجب أن تكون ولا على شيء من د. فتكون إذن المقدمة السالبة واحدة وهي آ د. -وعلى هذه الجهة بعينها يكون في المقاييس الأخّر أيضاً. وذلك أن الأوسط الذي بين الحدين الموجبين دائماً قد يلزم أن يكون موجباً من كلى الجنبين. وأما الذي بين السالب فهو

سالب من إحدى الجهتين. ولهذا السبب هذه المقدّمة تكون هكذا. وأما المقدّمات الأخر الباقية فهي موجبات. فإن كان ما من أجله يكون البرهان هو أعرف وأصدق، وكان السالبة تتبيّن بالموجبة، وكانت هذه لا تتبين تلك ـ إذ كانت أقدم وأعرف وأصدق ـ فهي إذن أفضل).

<u>**التفسير**</u>

هذا هنا هو البيان الثاني، هو مختلف عن السابق، ولقد بيّنه هنا بالمقدمة الصغرى، ولم يبيّنه بالكبرى، ولا هو مرتبط بالمقدمة التي يلزم عنها هذا القياس: والمقدمة الكبرى هي أن كل شيئين، يحتاج أحدهما إلى الآخر في برهانه، والآخر لا يحتاج إليه، فإن الذي لا يحتاج هو الأقوى. وهذا هو حال الموجبة مع السالبة في المقدمات، أي أن البرهان السالب يحتاج إلى نوع مقدمات البرهان الموجب، وهو أن تكون فيه مقدمة موجبة، والموجب لا يحتاج إلى نوع المقدمة الخاصة بالبرهان السالب، وهي السالبة. وسيبين به بعد هذا، مع ما يرى، أن هذه المقدمة موضوعة بالقوة تحت المقدمة الكلية التي يلزم عنها هذا البيان، أو أنها مرتبطة ببيانه الذي بيّن به ذلك.

وهذا في النوع الذي ضرب له مثالاً، وهذا، أن يكون أحد البرهانين مبدأً للآخر، وهذا، أن أحدهما يحتاج إلى جنس من القضايا يتركب منه البرهان الآخر، والآخر لا يحتاج إلى جنس القضايا الذي يتركب منه الأول. فإذن، يكون أحدهما على نحو ما مبدأً. وقال: «ولكن يجب أن يكون أحدهما بهذه الصورة». المعنى هو أن البرهان السالب لا ينتج عن قضيتين سالبتين، بل يلزم بالضرورة أن تكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة، وبناءً على هذا إذن، سيكون هذا البرهان جزءًا من الأول.

وفضلاً عن ذلك، يجب الأخذ بهذا الأمر، فالقضايا الموجبة (عند زيادة البرهان) من الضروري أن تصير أكثر عددًا، أما القضايا السالبة فيستحيل أن تكون أكثر من واحدة في كل قياس. فليكن "أ" لا يوجد في أي فرد من "ب"، و"ب" يوجد في كل فرد من "ج". فإذا وجب مرة أخرى زيادة كلتا القضيتين، فيجب إدخال حد أوسط، فليكن "د" هو الحدّ الأوسط لـ "أ ب"، و"هـ" هو الحدّ الأوسط لـ "ب ج". فمن الواضح إذن أن "هـ" موجب، أما "د" فإنه يوضع موجباً بالنسبة لـ "ب"، وسالباً بالنسبة لـ "أ". وذلك لأن "د" [محمول] على كل "ب"، ويجب ألا يكون "أ" في أي شيء مما هو "د". فتكون إذن قضية واحدة سالبة، وهي "أ د". ونفس الطريقة تجري في الأقيسة الأخرى. لأن الحدّ الأوسط للمصطلحات الموجبة يجب أن يكون موجباً في كلتا المقدمتين، أما [الحدّ الأوسط] للمصطلح السالب، فمن الضروري أن يكون سالباً في إحدى المقدمتين. ولهذا السبب، تكون هذه القضية الواحدة سالبة، بينما تكون [القضايا] الأخرى موجبة.

إذن، إذا كان ما يُستدل به هو الأعْرَف والأكثر تصديقًا، وبما أن القضية السالبة تُبرهَن بواسطة القضية الموجبة، بينما لا تُبرهَن الموجبة بواسطة السالبة، فإن [الموجبة] لكونها أسبق وأعرف وأكثر تصديقًا، ستكون أفضل لا محالة[4].

لما كان البرهان على نوعين: بسيط، وهو الذي يكون من قضايا أولى؛ ومركب، وهو الذي ينحلّ إلى أقيسة، وهي التي تتألف من قضايا أولى، وكان [أرسطو] قد وضع أنه لا يمكن أن يقوم برهان سالب بغير قضية موجبة، وأن الموجبة لا تفتقر إلى السالبة؛ ولما كان هذا بيّناً في [البرهان] البسيط من خلال

[4] في ترجمة أخرى: وإذا كان ما يقوم به البرهان هو الأعْرَف والأصْدَق، وبما أن السالبة تتضح بالموجبة، ولكن الموجبة لا تُبيَّن بالسالبة، فإذن، لما كانت القضية الموجبة أسبق وأعرف وأصدق، فإنها ستكون أيضًا أفضل.

ما بُيّن في كتاب القياس، فإنه يريد أن يعلّم كيف يلزم هذا الأمر نفسه في البرهان المركب، أعني البرهان السالب المركب، الذي تتضاعف فيه القضايا السالبة بحسب عادة الأقيسة التي ينحلّ إليها، وأن في البرهان الموجب المركب تتضاعف القضايا الموجبة فقط، إذ هي نفسها ضعف القضايا الموجبة التي في السالب.

ولقد فعل هذا ليبيّن هذا الحال في النوعين معاً، أعني البرهان البسيط والمركب، وقال: «وفضلاً عن ذلك، إذا كان هذا، لزم عن ذلك بالضرورة هذا الأمر». أي، ومع أن هذا الحال يظهر في البرهان البسيط — وذلك لأن السالبة نفسها تفتقر إلى الموجبة، والموجبة لا تفتقر إلى السالبة — فإنه يفهم هذا الحال في البراهين المركبة التي شرع في تعليمها؛ أي كيف يلزم هذا في الأقيسة المركبة، وهي التي ينحلّ كل واحد من قضاياها إلى أقيسة من قضيتين. وقال: «وذلك أنه كلما زاد البرهان، تضاعفت القضايا الموجبة». أي، إذا ابتدأ البرهان من قضيتين موجبتين، وحُلّت كل واحدة من هاتين القضيتين (اللتين في البرهان) إلى قضيتين أخريين يُبرهَن بهما عليها، لزم بالضرورة أن تتضاعف القضايا الموجبة فتصير أربعًا: اثنتان في كل واحد من البرهانين اللذين بُرهن بهما على قضيتي البرهان الأول. وهكذا، إذا بُرهن على هذه القضايا الأربع ببرهان، فإنها ستتضاعف كذلك على نفس المنوال، إلى أن نصل إلى القضايا الأولى. ولأن هذه العملية، التي هي التحليل، هي تكثير للبراهين، سمّوها "زيادة البرهان"، وقال: «وهو أنه متى زيد في البرهان، تكثرت القضايا الموجبة».

ثم قال: أما السالبة فلا يمكن أن تكون في قياس واحد أكثر من قضية واحدة، والمعنى هو البرهان الذي تُحلَّل إليه القضية السالبة؛ وهذا حين يكون

البرهان مركباً من موجبة وسالبة، وكل واحدة منهما تُبيَّن ببرهان. وهكذا فإن الموجبة بالضرورة تُحلَّل إلى موجبتين، وأما السالبة فتُحلَّل إلى موجبة وسالبة، والسبب في ذلك هو أنه لا يُنتِج السالبةَ إلا قضيةٌ موجبة وقضيةٌ سالبة. وهذا ما أراده بقوله: «أما السالبة فلا يمكن أن تكون في قياس واحد أكثر من قضية واحدة»، والمعنى والسبب فيه، أنه لا بد في كل برهان على قضايا القياس السالب أن توجد قضية موجبة، لأنه لا يكون قياسٌ سالب من سالبتين. وكأنه قال: إذن لا يمكن أن يكون في القياس السالب أكثر من قضية سالبة واحدة.

بعد ذلك شرع يضرب لذلك مثالاً بالحروف، فقال: «كما لو أن (أ) ليس موجوداً في أي شيء يوجد فيه (ب)، و (ب) موجود في كل (ج)». ومعنى هذا، مثال ذلك، أن يُبرهَن أن (أ)، وهو حرف الحدّ الأكبر، ليس موجوداً في أي (ج)، وهو حرف الحدّ الأصغر، بواسطة حد أوسط هو الحرف "ب"؛ وهذا يكون حينما نضع أن (أ) مسلوب عن كل (ب)، و (ب) موجود في كل (ج)؛ فإنه يُنتَج بالضرورة في الشكل الأول أن (أ) مسلوب عن كل (ج).

ثم قال: «فإذا وجب أن نزيد في كلتا المقدمتين، فيلزم أن يوضع بين (أ) و (ب) حد أوسط، وليكن (د)، وبين (ب) و (ج) [حد أوسط آخر]، وليكن (هـ)». أي إذا وجب أن نبرهن على كلتا المقدمتين –وهذا هو ما سموه "زيادة القياس"– فيجب أن يؤخذ حد أوسط بين الحدّ الأكبر، الذي هو (أ)، والحدّ الأوسط، الذي هو (ب)، وليكن ذلك (د)؛ وأن يؤخذ حد أوسط بين الحدّ الأصغر، الذي هو (ج)، والحدّ الأوسط، الذي هو (ب)، وليكن ذلك (هـ). ثم قال: «من الواضح إذن أن [المقدمتين المتعلقتين بـ] (هـ) موجبتان». ــ يريد: من الواضح إذن أنه بالنسبة لـ (هـ)، الذي هو الحدّ الأوسط بين (ب) و (ج)، فإن

كلتا المقدمتين اللتين تتألفان من هذين الحدّين معًا ستكونان موجبتين: أي، يجب أن يكون (ب) موجودًا في كل (هـ)، وأن يكون (هـ) موجودًا في كل (ج)، فيُنتَج من ذلك أن (ب) موجود في كل (ج)، وهي المقدمة الصغرى الموجبة من القياس الأول.

ثم قال: «أما (د)، فيُحمل على (ب) بالإيجاب، وعلى (أ) بالسلب». يعني أما الحدّ الأوسط الذي يؤخذ بين (أ) و (ب)، وهما الحدّ الأكبر والحدّ الأوسط في القياس الذي يُحلَّل إليه وهو (د)، فيلزم أن يُحمل على (ب) بالإيجاب وعلى (أ) بالسلب. ثم قال: «ويكون (د) محمولاً على كل (ب)، ويلزم عن ذلك أن (أ) ليس بموجود في أيٍّ من (د)». والمقصود أن تكون هذه القضية سالبة، وهذا هو ما يظهر في كلامه. وذلك أنه، لمّا كان يجب أن يؤخذ الحدّ الأوسط بين كلا الطرفين، الأكبر والأصغر، فإنه يجب في (القضية) السالبة أن تكون نسبته إلى أحد الطرفين بالإيجاب، وإلى الآخر بالسلب. وكأنك تقول: إذا كان (د) بين (أ) و (ب)، فيجب أن يُحمل (د) على كل (ب)، وأن يُسلب (أ) عن كل (د)، وذلك حينما تكون (النتيجة) سالبة في الشكل الأول.

ثم قال: «وعلى هذا النحو نفسه يجب أن يكون الأمر في كل قياس». وذلك لأن الحدّ الأوسط الذي يكون بين حدين موجبين يجب أن يكون موجباً من كلا الجانبين، أما الذي يكون بين (حدود قياس) سالب، فيكون سالباً من أحد الجانبين. وهذا واضح مما تقدم. ثم قال: «ولهذا السبب تكون إحدى المقدمتين سالبة، أما في (القياس) الموجب فتكون كلتا المقدمتين موجبتين». وهذا أيضاً واضح بالمثل مما سبق، ومفهوم بذاته.

ثم قال: «وإذا كان ذلك الذي من جهته يكون البرهان أعرف وأصدق، وكانت السالبة تَتبيّن بالموجبة، ولكن الموجبة لا تُبرهَن بالسالبة، إذن، فبما أن الموجبة أسبق وأعرف وأصدق، فهي أيضاً أفضل». والمقصود هو: إذا كان الشيء الذي من جهته يقع التصدق في البرهان هو الإيجاب، فإن البرهان الذي يقع بما هو أعرف، يكون هو أعرف. وهذه هي حال البرهان المركب من موجبتين مع البرهان المركب من موجبة وسالبة والموضع الكلّي لهذا هو أنه متى كان هناك شيئان يحتاج أحدهما إلى الآخر في وجوده، والثاني لا يحتاج إليه، فإن الذي لا يحتاج هو أقوى من الذي يحتاج، من الجهة التي يحتاج فيها إليه. وأيضًا، إذا كان مبدأ القياس قضية كلّيّة أولية (بلا وسط)، فإنه في البرهان الموجب يكون [المبدأ] قضية موجبة، وفي البرهان السالب يكون قضية كلّيّة سالبة، والقضية الموجبة أسبق وأعرف من السالبة، لأن النفي (أو السالبة) يُعرف بالإثبات (أو الموجبة).

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، لما كان مبدأ البرهان قضية كلّيّة أولية، وهذه في البرهان الموجب هي [قضية] موجبة، وفي البرهان السالب هي [قضية] سالبة - أعني القضية الكلّيّة - فإن القضية الموجبة أعرف وأسبق من القضية السالبة، لأن السالبة تُعرف بالموجبة).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وأيضاً لما كان مبدأ القياس هي المقدمة الكلية غير ذات وسط، وكانت هذه إما في البرهانية موجبة، وإما في السالب سالبة، أعني المقدّمة الكلية، وكان البرهان الموجب أقدم من السالب وأعرف منه - إذ كانت السالبة إنما تُعرف من الموجبة، وكانت الموجبة أقدم من السالبة، كما الموجود أقدم من غير الموجود - فإذن مبدأ الموجبة البرهانية أفضل من مبدأ البرهان

السالب، والتي تستعمل مبادىء أفضل هي أفضل. وأيضاً هي أشرف. وذلك أنه لا سبيل إلى أن يكون البرهان السالب من غير المبرهن الموجب).

التفسير

هذا هو البرهان الثاني زيادةً على ما سبق. ولكنه شرح المقدمة الصغرى ولم يشرح الكبرى، وهذا [البرهان] لا يعتمد على المقدمة التي بدأ بها هذا القياس. أما المقدمة الكبرى فهي: أنه من بين كل أمرين يحتاج أحدهما في برهانه إلى الآخر، بينما لا يحتاج الآخر إليه، فإن الذي لا يحتاج هو الأقوى. وهذا هو حال المقدمة الموجبة مع السالبة في المقدمات؛ أي أن البرهان السلبي يحتاج إلى نوع مقدمات البرهان الإيجابي (أعني أن تكون إحدى مقدماته موجبة)، بينما البرهان الإيجابي لا يحتاج إلى نوع المقدمات الخاص بالبرهان السلبي، وهي المقدمة السالبة نفسها، وسنبرهن على ذلك أدناه.

ومع ذلك، فربما تكون هذه المقدمة مندرجة بالقوة تحت المقدمة الكلية التي بدأ بها هذا البرهان، أو أنها تعتمد على البرهان الذي أثبت به تلك [المقدمة]، لا سيما في الحالة التي مثّل بها، أعني أن يكون أحد البرهانين مبدأً للآخر. فذلك [البرهان] الذي يحتاج في وجوده إلى جنس المقدمات التي يتكون منها البرهان الآخر، بينما هذا الآخر لا يحتاج إلى جنس المقدمات التي يتكون منها ذلك الأول، يكون أحدهما على نحو ما مبدأً للآخر.

وعندما قال: «ولكن من الضروري أن تكون إحدى الاثنتين على هذه الصورة»، قصد أن البرهان السلبي لا يُبنى من مقدمتين سالبتين، بل من الضروري أن تكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة. وبناءً على هذا، يكون هذا البرهان جزءًا من [البرهان] الأول

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: والإيجاب أسبق، كما أن الوجود أسبق من العدم. ولهذا، فإن المبدأ الإيجابي أفضل من المبدأ السلبي، وما يستند إلى مبادئ أفضل يكون هو الأفضل. بل إن الإيجاب هو الأَوْلى، لأنه لا وجود للسلب بدونه).

التفسير

ولأن القضية الموجبة تدل على الوجود، والقضية السالبة تدل على العدم، والوجود أسبق من العدم، والأسبق هو الأفضل، فيلزم عن ذلك بالضرورة أن تكون القضية الموجبة أفضل من السالبة. وبما أن القضايا هي مبادئ البرهان، والبرهان الذي مبدؤه أفضل هو نفسه أفضل، فإن البرهان الذي مبدؤه هو القضية الموجبة أفضل من البرهان الذي مبدؤه هو القضية السالبة.

هذا هو شرح ما قاله في هذه الفقرة. وحين قال: «وأيضًا، البرهان الموجب أفضل من البرهان السالب»، إلى آخر ذلك. يقصد أن القضية الموجبة أشرف من السالبة، لأن ما لا يفتقر إلى غيره، والغير يفتقر إليه، هو أشرف من الذي يفتقر إليه. فهو إذن الأشرف بالأحرى.

(26)

البرهان المباشر(المستقيم) أفضل من البرهان السائق إلى المحال (برهان الخُلْف)

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وبما أن البرهان الموجب المستقيم أفضل من البرهان السالب، فمن البيّن أنه هو نفسه أفضل من البرهان المؤدي إلى المحال (برهان الخلف). ولكن يجب أولًا أن نتأمل ما هو الفرق بينهما. فإذا قلنا إن (أ) ليس في بعض (ب)، و (ب) في كل (ج)، فإنه يتبع ذلك أن (أ) ليس في بعض (ج). فمتى أُخذت الحدّود على هذا النحو، يكون قد تبرهن بهذا البرهان السالب أن (أ) ليس في بعض (ج). أما البرهان الذي يفضي إلى المحال (برهان الخلف) فيسير على هذا الترتيب: إذا احتجنا أن نبرهن أن (أ) ليس في (ج)، فيجب أن يُفترض نقيض ذلك، أي أن (أ) في (ج). فيلزم عن هذا [مع إحدى المقدمتين الأصليتين] أن (أ) في (ب)، وهو ما يظهر من هذا التركيب أنه باطل [لأنه يناقض المقدمة الأصلية القائلة [(أ) ليس في (ب)]. إذن لا يمكن أن يكون (أ) في (ج) وفي نفس الوقت تكون المقدمة (ب) في (ج) صادقة. والحدّود في كلا البرهانين هي نفسها، ولكنهما يختلفان في هذا الأمر، وهو أننا نتأمل أيّ القضيتين السالبتين هي الأعرف بالطبع: هل هي التي تقول (أ) ليس في (ب)، أم التي تقول (أ) ليس في (ج). فمتى كانت النتيجة هي الأعرف في ترتيب السالب، كان البرهان هو المؤدي إلى المحال. ولكن متى كانت القضية التي في القياس المستقيم هي الأعرف والأقدم ـــ وهي أن (أ) ليس في (ب) أعرف بالطبع من (أ) ليس في (ج) ـــ وذلك لأن المقدمات التي تتكون منها النتيجة هي أقدم وأعرف من النتيجة. فالقضية القائلة إن (أ) ليس في (ج) هي النتيجة، وأما (أ) ليس في (ب) فهي من المقدمات التي عنها كانت النتيجة. فهذه

[المقدمة] إذن أقدم وأعرف. وعليه، فإن البرهان المستقيم هو أقدم وأعرف، وهو كذلك أفضل من البرهان المؤدي إلى المحال).

(ترجمة "متّى": ولما كان البرهان الموجب أفضل من السالب فمن البيّن أنه أفضل من البرهان السائق إلى المحال، وقد يجب أن تنظر ما الفرق بينهما. فلتكن آ غير موجودة لشيء مما توجد له ب؛ ولتكن ب موجودة لكل ح؟ فقد يلزم أن تكون آ غير موجودة لشيء من ح. فإذا أخذت الحدود بهذا النحو يكون سالباً برهانياً وهو أن آ غير موجودة ل حَ، وأما السائق إلى المحال فهذه حالته: إن احتيج أن يبيّن أن آ غير موجودة ل ب، فقد يجب أن يؤخذ أنها موجودة؛ و ب ل حَ، فقد يلزم إذن أن تكون أ موجودة ل ح. وليكن هذا معلوماً مقرًا أنه غير ممكن. فليس يمكن إذن أن توجد آ ل بَ. وإن كان مقرًّا بأن ب موجودة لح فإن آ لا يمكن أن توجد ل ب، فترتيب الحدود في كلى البرهانين على مثال واحد. والفرق بينهما هو في هذا المعنى وهو: أيّ القضيتين أعرف من السالبتين؟ أترى أن آ غير موجودة ل ب، أو أن أ غير موجودة ل ح؟ فمتى كانت النتيجة أعرف بأنها ليست موجودة، فقد يكون البرهان السائق إلى المحال. وأما متى كانت القضية التي في القياس، فبرهانياً. وأنّ آ غير موجودة ل بَ هي أقدم عند الطبيعة من آح، إذ كانت التي عنها تكون النتيجة أقدم منها، والقضية القائلة أن آ غير موجودة ل حَ فهي نتيجة. وأما آ ب، فالتي عنها تكون النتيجة).

التفسير

وبعد أن بيّن أن العلم بالكلّي أفضل من العلم بالجزئي، وبعد أن برهن أن القياس الموجب أعرف من القياس السالب، قصد أن يبرهن أن القياس الحملي أقوى من قياس الخلف. وحين قال: «ومن حيث إن البرهان الموجب الحملي أقوى من البرهان السالب، فمن المعلوم أن ذلك أفضل من [البرهان] المؤدي إلى المحال». فإنه يقصد أنه عندما بُرهن على أن البرهان الموجب أقوى من السالب، يظهر من الأسس نفسها أن البرهان الحملي أقوى من برهان الخلف.

ولعله أشار بهذا إلى المقدمة التي ضرب لها مثلاً: وهي [مأخوذة] من المقدمة التي وضعها أولاً ليبرهن أن [البرهان] الموجب أقوى من السالب، والتي

تؤكد أن البرهان الذي هو مبدأ لبرهان آخر، هو أقوى من ذلك [البرهان] الذي هو مبدأ له. وهذه هي حال [البرهان] الحملي مقارنةً بالمؤدي إلى المحال: فإن المؤدي إلى المحال مركب من [قياس] حملي وشرطي، فالحملي إذن لا يحتاج إلى المؤدي إلى المحال، وأما المؤدي إلى المحال فيحتاج إلى الحملي.

وبعد أن أشار إلى هذا البرهان المشترك على كون البرهان الموجب أقوى من السالب، وكون الحملي أشرف من المؤدي إلى المحال، أورد بعد ذلك برهاناً خاصاً يتعلق ببرهان الخلف على وجه الخصوص.

وتفسير قوله هو: أن كل نتيجة لها بالطبع حد أوسط ومقدمتان هما بالطبع أسبق منها، وعندما تكون هاتان المقدمتان، مع كونهما أعرف بالطبع، هما أيضاً عندنا أعرف بالطبع من النتيجة نفسها، فإن القياس الطبيعي هو القياس الحملي الذي يتألف من هاتين المقدمتين. ولكن عندما تكون إحدى هاتين المقدمتين غامضة عندنا، وتكون النتيجة أعرف عندنا، فإننا، لكي نثبت النتيجة لمن يجهل صدقها، نأخذ نقيضها ونصله بالمقدمة الأخرى من مقدمتي هذا القياس الطبيعيتين، وهي التي تكون أعرف، فينتج عن ذلك محالٌ بيّن الكذب في ذاته، وهكذا يُبرهَن على النتيجة للخصم نفسه.

فالبرهان إذن مستحيل، عندما يكون اللاحق في الوجود، الذي هو النتيجة نفسها، أعرفَ عندنا من السابق في الوجود، وتلك هي المقدمة التي بطبيعتها تؤدي إلى الحصول على النتيجة، وهذا هو معنى ما يقوله في هذه الفقرة. وعندما قال: «أولاً يجدر بنا: أن ننظر ما هو الفرق بينهما». فإنه يقصد: أنه يجب علينا أن ننظر في كليهما من حيث هذا الأمر، أي من حيث ماهية طبيعتهما، أعني

من ماهية طبيعة البرهان الحملي (المباشر)، وطبيعة برهان الخلف (البرهان بالمحال.)

وليكن: "أ" لا يوجد في أي "ب"، و"ب" يوجد في كل "ج": فيلزم إذن أن "أ" لا يوجد في أي "ج."

فلقد وضع مثالاً لمقدمتين لقياسٍ حمليٍ بطبيعته، كما يكون في القياس السالب الحدُ الأكبر، الذي يمثله الحرف "أ"، الذي لا يوجد في أي "ب"، وهو الحد الأوسط، وأما "ب" فيوجد بالطبع في كل "ج"، وهو الحد الأصغر: من هنا يلزم في الشكل الأول أن "أ" لا يوجد في أي "ج."

وعندما تُؤخذ الحدود على هذا النحو، فقد بُرهنَ على هذه القضية السالبة بالبرهان، أي أن "أ" لا يوجد في "ج"، أعني النتيجة "لا شيء من ج هو أ"، عندما تُؤخذ الحدود كمقدمات طبيعية وتُرتب بهذا الترتيب: فهذه النتيجة تُستنتج بالقياس الحملي من مقدماته الطبيعية.

وأما البرهان المؤدي إلى المحال (برهان الخلف) فيسير على هذا الترتيب، إذا كان المطلوب هو البرهنة على أن "أ" ليس في "ج". أي أن القياس المؤدي إلى المحال يسير ترتيبه على هذا النحو، إذا استدعت الضرورة أن نوضح مثل هذا المطلوب بالاستدلال إلى المحال باستخدام تلك الحدود، أي أن نبرهن أن "أ" ليس في "ج" عن طريق الاستدلال إلى المحال.

ثم أورد وصفًا لكيفية جريان قياس الخلف، أي فيما يتعلق بهذا المطلوب، وقال: «يجب أن يُفترض نقيض المطلوب، أي أن "أ" يثبت لـ "ج"، وأن تكون المقدمة القائلة بأن "ب" تثبت لـ "ج" صادقة؛ فيلزم عن ذلك أن "أ" يثبت لـ "ب"». أي: عندما نريد أن نبرهن على أن "أ" لا يثبت لـ "ج" عن طريق قياس الخلف –

وهو ما برهنّا عليه بالقياس الحملي، حيث إن "أ" منفصل عن "ب" [أي: لا شيء من ب هو أ]، و"ب" يثبت لـ "ج" [أي: كل ج هو ب] – فإنه يجب في قياس الخلف، أي عندما نريد أن نبرهن على أن "أ" لا يثبت لـ "ب"، أن نفرض أن "أ" يثبت له، أي لـ "ج"، أي لبعض منه. فهذه الفرضية هي نقيض القضية السالبة الكلية [المراد إثباتها]. ثم نضم إلى هذه الفرضية المقدمة الصغرى الموجبة نفسها من القياس الحملي المطلوب، أعني: أن "ب" يثبت لكل "ج". فيكون لدينا: "أ" يثبت لـ "ج" و"ب" يثبت لـ "ج". ومن هنا يلزم أن "أ" يثبت لـ "ب". وهذه النتيجة، بالنظر إلى واقع الأمر، يتضح أنها كاذبة. وبهذا يكون قد برهن على أن "أ" لا يثبت لـ "ج". وذلك لأن الكذب [الذي وصلنا إليه] قد نتج عن [فرضنا لـ] نقيض النتيجة [الأصلية]، وليس عن المقدمة الصادقة التي استعملناها. وهذا ما قصده بقوله: «وليظهر من هذا الوضع أنه كاذب»: أي، [الكذب] بشأن تلك النتيجة التي استُخلصت من [فرض] نقيض النتيجة [الأصلية] والمقدمة الصادقة. ثم يقول: «من المحال أن يكون "أ" يثبت لـ "ج" والمقدمة القائلة بأن "ب" يثبت لـ "ج" صادقتين»، لأنه لو كان الأمر كذلك، للزم عن مقدمتين صادقتين نتيجة كاذبة. وبما أن هذا محال، فإن القول بأن "أ" يثبت لـ "ج" كاذب، أي نقيض النتيجة [الأصلية]. وحيث إن هذا النقيض كاذب، فإن نقيضه يصدُق بالضرورة، وهو القضية السالبة التي استنتجناها في قياس الخلف .

ثم قال: «أما حدود كلا البرهانين فهي ذاتها»، ولكن ما قاله ليس كذلك تماماً، بل الفرق هو في ذلك الترتيب. فالحد الأوسط في القياس الحملي كان "ب"، أما في ذلك القياس الحملي الذي هو جزء من قياس الخلف، فهو الحرف "ج"، الذي هو الحد الأصغر في القياس الحملي. ثم قال: «وأما الفرق بينهما

فهو على هذا النحو: أننا ننظر في أيِّ القضيتين السالبتين هي الأعرف بالطبع، هل هي التي تقرر أن "أ" ليس في "ب"، أم التي تقرر أن "أ" ليس في "ج"». أي أن الفرق بينهما هو أنه إذا كانت المقدمة الكبرى السالبة، التي في هذا المثال الذي مثّلنا به في القياس الحملي، أعرفَ عندنا من السالبة التي كانت هي النتيجة، لأقمنا قياساً حملياً ولم نقم قياس الخلف. أما إذا كانت النتيجة، وهي سالبة في هذا المثال، أي "أ ليس في ج"، أعرفَ عندنا من السالبة التي كانت هي المقدمة الكبرى للبرهان الحملي، لبرهنّا عليها بأخذ نقيضها ووصله بالمقدمة الصغرى نفسها، ولاستُنتج الكذب. ثم قال: «ولكن عندما تكون قضية القياس الحملي أعرف وأسبق»، أي عندما تكون القضية الكبرى أعرف عندنا، والتي بسببها يكون القياس الحملي أعرف لدينا، فإننا نكون قد أقمنا البرهان من مقدمات هي أعرف عندنا وأعرف بالطبع. فإن مقدمات القياس هي بالطبع أعرف من النتيجة نفسها، وأقوى منها أسبقيةً.

لكننا نضع (كنقطة انطلاق) أن قياس الخلف [يقوم على] ما هو أعرف عندنا، وليس هو الأعرف في الطبيعة، أي الأقدم بالطبع. أما القياس الذي تكون مبادئه (مقدماته) أعرف عندنا وأقدم بالطبع، فهو أقوى من ذلك الذي يتألف مما هو أعرف عندنا أولاً، ولكنه متأخر في الوجود، كما قيل فيما سبق. ولهذا قال: لكن "أ ليس في ب" هي أقدم بالطبع من "أ ليس في ج"، أي أن القضية السالبة في هذا المثال هي أقدم بالطبع من النتيجة. أي أن السالبة في هذا المثال هي من مقدمات النتيجة نفسها، التي هي "لا شيء من ج هو أ". والمقدمات هي أعرف وأقدم من النتيجة. ثم قال: «والقضية التي تؤكد أن "أ ليس في ج" هي النتيجة»، أي أنها هي المتأخرة في الوجود لكونها نتيجة. وأما "أ ليس في ب"،

التي منها تتألف النتيجة – أي القضية التي تؤكد في هذا المثال أن "أ ليس في ب" – فهي التي منها تتألف النتيجة. ثم قال: فهذه إذن هي الأقدم والأعرف، وما تقوله بيّن بنفسه.

ثم استنتج النتيجة الجامعة من كل هذا، وقال: «فالبرهان الحملي (أو المستقيم) إذن هو أقدم وأعرف وأقوى من البرهان المؤدي إلى المحال (قياس الخلف .»(

ومن المفيد أن نتأمل ما قاله هنا، لأنه قد يقول قائل: إنه عندما يُبرهَن على شيء، فإن القياس الحملي وقياس الخلف كلاهما يتألفان من مقدمات مادتها واحدة، ولا فرق بينهما إلا أنه في القياس الحملي تُستخدم المقدمات الطبيعية للقياس، أي تلك التي يُبرهَن بها مباشرةً. أما في قياس الخلف فتُستخدم نقيض نتيجة القياس الحملي مع إحدى مقدمتي القياس الصحيحة، ويُستنتَج من ذلك نقيض المقدمة المشكوك فيها، وهو الكذب. وعندما يكون بيّناً بنفسه أن النقيض كاذب، فإن الشيء الذي يُعلَم أن نقيضه كاذب، يكون بيّناً بنفسه أنه من الضروريات. ولكنه عندما لا يحدث في مادة ما أن تكون النتيجة أعرف عندنا من المقدمات التي تنتجها بالطبع، فإن ما يحدث في القياس الحملي هو أن صدق النتيجة يتبين بصدق المقدمات، وفي قياس الخلف يتبين كذب المقدمات بكذب النتيجة. وسبب هذا أنه لا يلزم عن المقدمات الكاذبة أن تكون المقدمة في القياس كاذبة من كل وجه.

وإذ كان الأمر كذلك، فالقياس الأنسب هو الذي يُبَيِّن المعلوم بالخفيّ، ففيه تُبَيَّنُ المقدماتُ بالنتيجة. ولعل أرسطو يقول إن من يستعمل قياس الخلف، الذي يُبَيِّن المعلوم بالخفيّ، إنما قصده كذلك. لأن مستعمل قياس الخلف يأخذ

كذب النتيجة ليُبَيِّن به كذب المقدمات، وبذلك يكون قد استعمل صدق النتيجة لبيان صدق المقدمات؛ فإنه حين استنتج من نقيض النتيجة نقيضَ المقدمة، فمن الضروري أن يستنتج من صدق النتيجة صدق تلك المقدمة عينها التي يُستنتج نقيضها من نقيض النتيجة. لأنه ما لم يُستنتج صدق المقدمة من صدق النتيجة، للزم نقيضها.

وبما أن النقيضين يميزان الصدق والكذب في كل الأمور، ونقيض المقدمة يُستنتج حقاً من نقيض النتيجة، للزم بالضرورة أن يستلزم الشيء الواحد نقيضه ونقيض نقيضه معاً، وهو تعريف اجتماع النقيضين.

وإذا كان الحال هكذا، فإن من يستعمل برهان الخلف يستعمل بلا شك صدق النتيجة في بيان صدق المقدمة، كما يقول أرسطو. ولا مانع من أن توجد بعض المواد تكون فيها النتيجة أعرف من المقدمة التي تستلزمها بالطبع، ويظهر كذب نقيض المقدمة من صدق تلك النتيجة، ويجب على القائس (صاحب القياس) أن يُبَيِّن أن صدق النتيجة يُستنتَج من نقيض المقدمة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وليس يلزم، متى رُفِعَ شيءٌ برفعِ شيءٍ آخر، أن يكون هذا [المرفوع] نتيجةً وذاك [الرافع] مقدمةً. ولكن إنما تكون المقدمات التي يتألف منها ذلك القياس على هذا النحو حين تكون لها هذه الصورة، وهي أن تكون إحدى المقدمتين فيها كنسبة الكل إلى الجزء، والأخرى كنسبة الجزء إلى الكل. لكن المقدمتين "أ ج" و "أ ب" ليس لهما هذا الترتيب بينهما. إذن، البرهان الذي يكون عن مقدمات أشهر وأقدم هو نفسه أفضل. وإن كان يمكن لكلا البرهانين أن يكونا صادقين في نتائجهما، فإن هذا [التفضيل] لا يوجد في هذا [البرهان المؤدي إلى المحال]، إلا من حيث إن [البرهان] المستقيم سيكون بواسطة مقدمات أقدم، وأما الذي يؤدي إلى المحال فسيكون بواسطة مقدمات

متأخرة. إذن، البرهان السالب المستقيم أفضل من [القياس] المؤدي إلى المحال. والذي هو أفضل من هذا، وهو [البرهان] الموجب، فمن البين جلياً أنه أفضل من البرهان المؤدي إلى المحال).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وليس يلزم، إن ارتفع شيء ما، أن يكون هذا نتيجة وتلك هي التي منها؛ لكن إنما يكون ما منه يكون القياس متى ما كانت حاله هذه الحال، وهي أن يوجد إما كالكل عند الجزء، أو كالجزء عند الكل. ومقدّمتا آح و آب ليس حالهما بعضها عند بعض هذه الحال. فإن كان البرهان الذي يكون بمقدّمات هي أعرف وأقدم هو أفضل، وكان كلا البرهانين مصدّقين بأنه ليس يوجد الشيء، غير أن تلك إنما تكون بما هو أقدم، وتلك الأخرى بما هو أشدّ تأخراً، فالبرهان السالب أفضل من السائق إلى المحال. فما هو إذن أفضل من هذا، وهو الإيجاب، من الظاهر أنه أفضل أيضاً من البرهان السائق إلى المحال).

<u>التفسير</u>

قال: «لا يلزم، عندما يؤدي رفعُ شيءٍ إلى رفعِ شيءٍ آخر، أن يكون أحدُهما نتيجةً والآخرُ مقدمة». أي إنه لا يجب، عندما يُسلَب شيءٌ بسلبِ شيءٍ آخر، أن يكون الشيءُ الذي بسلبه يُسلَبُ الآخرُ نتيجةً له، ويكون هذا [الشيء السالب] مقدمةً له. وقال هذا لأن هذا الأمر يوجد في الأمور غير المركبة؛ فإنه متى سُلب "الحيوان"، سُلب "الإنسان"، وليس "الحيوان" مقدمة، ولا "الإنسان" نتيجة. وهكذا، فإن هذا الأمر يوجد في كل شيئين أحدهما أعم من الآخر.

وبهذا أشار إلى الفرق الذي بين القياس الشرطي والقياس الحملي، والفرق الذي بين القياس الحملي المؤدي إلى المحال (قياس الخلف) والقياس الحملي المطلق. فإنه في القياس الشرطي، إذا رُفعت النتيجة، رُفعت المقدمة، وهو ليس

قياسًا على الحقيقة، لأنه لا يتحلل إلى ما هو نتيجة بالقوة، أي أن النتيجة فيه مفروضةٌ بالفعل، على عكس حال القياس الحملي. ولذلك، لا يُبرهَن به على مطلوبٍ مجهولٍ بالطبع، إلا إذا ارتبط به قياسٌ حملي، كما هو مبيَّن في كتاب "التحليلات الأولى.

أما القياس الحملي المؤدي إلى المحال، فبما أن إحدى مقدمتيه كاذبة والأخرى صادقة ونتيجته كاذبة، فإن نسبة إحدى المقدمتين إلى الأخرى ليست بالطبع كنسبة الكل إلى الجزء. بل إن هذه النسبة توجد فيه بالوضع لا بالطبع. وهذا هو معنى قول أرسطو إن قياس الخلف متأخرٌ بالطبع عن القياس الحملي، ولكنه أسبقُ في المعرفة، كما هو حال البيّنات مع البراهين المطلقة.

ولهذا قال تأكيداً لهذا. لكن المقدمات هي التي منها يتألف القياس، فإذن تكون صورة هذه المقدمات هي هذه الصورة، وهي أن تكون إحدى المقدمتين كنسبة الكل إلى الجزء، والأخرى كنسبة الجزء إلى الكل، أي أن الأمر يتضح، فعندما يُرفع (يُنفى) شيءٌ، يُرفع شيء آخر هو له بمنزلة النتيجة، ويتضح أن ما يرفعُ رَفْعَ ذلك الشيء، هو له بمنزلة المقدمة. وهذا يحدث عندما يكون هذا الشيء الذي يرفعُ رَفْعَ ذلك هما المقدمتان اللتان نسبة إحداهما إلى الأخرى هي نسبة الكل إلى الجزء – أعني الكبرى – ونسبة الأخرى هي نسبة الجزء إلى الكل طبعاً – أي الصغرى نفسها. وهذا لا يوجد إلا في القياس الحملي البسيط. وبعد أن بيّن أن القياس الذي يُسمى حقاً وأولاً، هو الذي تكون إحدى مقدمتيه بالنسبة للأخرى على هذه الهيئة، أي هيئة الكل إلى الجزء، والأخرى على هيئة الجزء إلى الكل، قال: "أما المقدمتان (أ ج) و(أ ب)، فليست نسبتهما المتبادلة هكذا".

أي أن المقدمتين الموضوعتين في البرهان بالخلف، الذي ضربنا له مثالاً، ليستا موضوعتين على هذا النحو. أي المقدمتان اللتان هما جزء من القياس الحملي الموجود في قياس الخلف، واللتان إحداهما هي نقيض النتيجة، وهي المقدمة التي تثبت أن (أ) موجود في (ج)، والمقدمة الأخرى هي أن (أ) ليس موجوداً في أيٍ من (ب)، أي الكبرى السالبة. وإنما قال هذا لأن قياس الخلف يقع في هذا الشكل على نحوين، أحدهما أن يوضع نقيض النتيجة في المقدمة الصغرى للقياس الحملي، كما فعلنا في بداية الأمر. والآخر هو أن نضع ذلك في المقدمة الكبرى، فينتج نقيض الصغرى. ويقصد أنه كيفما تم الأمر، لا تكون نسبة إحدى المقدمتين إلى الأخرى كنسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الأخرى كنسبة الجزء إلى الكل. ويقصد في خلاصة هذا القول أن القياس الحملي البسيط أقوى من القياس الحملي الذي يتم عن طريق الخلف، والذي يُبرهن به على الأمر نفسه الذي يُبرهن عليه بالقياس الحملي.

ثم قال: «فالبرهان الذي يكون عن مقدماتٍ أعرفَ وأقدمَ هو [أقوى من] البرهان الذي مقدماته أقلُّ معرفةً وأقدميّةً، وإن كان كلا البرهانين صادقًا في إنتاجه لهذا [المحمول] بالإيجاب أو بالسلب»، أي عندما يكون هنالك برهانان، أحدهما موجب والآخر سالب، مثل البراهين التي مثَّلنا بها في هذا الموضع. وقال: «ما خلا أن البرهان المستقيم [المبني] على مقدمات أقدم وأعرف [هو الأقوى]. أما مقدمات [برهان] المحال [الخُلف] فهي أثبتُ بالأخريّة، وبذلك يكون البرهان المستقيم السالب أقوى من [البرهان] المؤدي إلى المحال [برهان الخلف]». وقد يُقصد أنه متى تبيّن أن كل برهان يقوم على مقدمات أقدم هو برهان أقوى، سواء كانت [مقدماته] من جنس واحد، أو كانت إحداهما سالبة

والأخرى موجبة، فإن البرهان المستقيم يكون أقوى من برهان الخلف، حتى وإن كان البرهان المستقيم سالبًا وكان برهان الخلف موجبًا. فإنه يجب، متى كان البرهان المستقيم سالبًا، أن تكون القضية الحملية التي في برهان الخلف ذاك الذي يُنتج هذه السالبة، قضيةً موجبة.

ثم قال: «ولذلك فالذي هو أقوى من هذا، هو البرهان المستقيم السالب نفسه»، يعني به [مقابل] البرهان الموجب. فمن الجلي الواضح أن [البرهان المستقيم السالب] أقوى من برهان الخلف السالب. وقد يكون قصده هنا بـ"الأعرف" ليس المقدمات التي هي أعرف في ذاتها، أي من حيث كونها صادقة، بل [الأعرف] من حيث كونها مُنتِجة. وعلى هذا النحو يكون الكلام متصلاً بما سبقه، ويحتوي على تبيينين معًا. ولهذا قدّم قبل هذا قوله إن البراهين التي تكون نسبة إحدى مقدمتيها إلى الأخرى هي نسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الأخرى هي نسبة الجزء إلى الكل، هي نفسها أعرفُ من حيث الإنتاج وأثبتُ من حيث الأقدميّة.

(27)

أيُّ علمٍ هو أثبت وأقدم وأفضل

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وكذلك [يكون برهان أفضل من آخر]، فالبرهان اللِّمِّيّ (الذي يبين السبب) أفضل من البرهان الأنِّيّ (الذي يثبت الواقعة فقط)؛ والعلم الذي ليس لموضوعه حامل [أي غير قائم في موضوع] أفضل من العلم الذي موضوعه قائم في حامل، مثل علم الحساب (الأرثماطيقا) بالنسبة لعلم الموسيقى (الهارمونيقا)؛ والعلم القائم على مبادئ أقل أفضل من العلم القائم على الإضافة، مثل علم الحساب بالنسبة للهندسة (الجيومطريا). وأعني بـ "بالإضافة" أن الوحدة هي جوهر بلا وَضْع (موضع)، بينما النقطة هي جوهر ذو وَضْع. فهذا الأخير [أي حد النقطة] هو ما يتم "بالإضافة". وقال أرسطو: إن بعض العلوم أكثر رسوخاً في غاية اليقين والحقيقة من علم آخر، لأن العلم الذي يُبيّن أن شيئاً ما موجود، ويُبيّنه بعلّته، هو أفضل من العلم الذي يُبيّن أن شيئاً ما موجود، ولا يُبيّنه بعلّته. وفضلاً عن ذلك، فإن العلم الذي يُجرّد عن المادة، مثلما أن علم الأعداد هو أكثر رسوخاً في غاية اليقين والحقيقة من علم الموسيقى (التناغم اللحني). وكذلك أيضاً العلم الذي يقوم على مبادئ أقل عدداً وأكثر بساطة، مثلما أن علم الأعداد أكثر رسوخاً في غاية اليقين والحقيقة من علم الهندسة. ومقصدنا بقولنا إن مبادئه أبسط هو: مثل الوحدة، لأنها جوهر لا وضع له، أما النقطة فهي جوهر له وضع؛ وهذه (أي النقطة) أقل بساطة).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد يكون العلم أكثر استقصاءاً ويقيناً من علم، وافر العلم بأن الشيء موجود، والعلم بلِمَ الشيء الذي هو هو بعينه، لا العلم بأن الشيء الذي هو خلو من العلم بلِمَ الشيء. والعلم أيضاً الذي ليس هو على شيء موضوع: مثال ذلك علم الأعداد أكثر استقصاء لمن علم تأليف اللحون. والعلم أيضاً الذي يكون من أشياء هي أقل، أكثر استقصاءاً ويقيناً من الذي يكون بالزيادة: مثل إن علم العدد أكثر استقصاءاً وتبيّنا من علم الهندسة. وأعني بقولي (بالزيادة) مثل أن الوحدة هي ذاتٌ لا وضع لها؛ وأما النقطة فهي ذات قد قبلت وضعا: وهذا على طريق الزيادة).

التفسير

إن قصده في هذا الفصل هو أن يبيّن تفاوت العلوم في الحقيقة، وقد عدّد في هذا ثلاث علل، يتبع كل واحدة منها أن يكون أحد العلمين أوثق من الآخر. إحداها هي أن أحد العلمين يبرهن على الشيء بعلته، والآخر يبرهنه بما هو لاحقٌ له؛ فإن العلم الذي يبرهن على الشيء بعلته هو أوثق من العلم الذي يبرهنه بما هو لاحق للشيء نفسه. وأن أحدهما أعرف وأثبت من الآخر. ولذلك سمّى البرهانَ الذي يُبيّن الشيءَ بعلّته برهانًا مطلقًا (أو بسيطًا)، وسمّى البرهان الآخر، وهو برهان الوجود، برهان "أنّ" (الشيء موجود). فهذا إذن أحد الأسباب التي من أجلها يكون العلمُ أحقَّ بباب الحق والعلم. وهذا يُفهَم من كلامه هو، لأن العلم الذي يبيّن أن الشيء موجود ويبيّنه بعلّته، هو علم أفضل من العلم الذي يبيّن أن الشيء موجود ولا يبيّنه بعلّته.

وهذا الأمر ظاهر إما بعلم واحد أو بعلمين. فإن كان بعلمين، فالأمر سيّان، سواء كان الشيء المعلوم شيئًا واحدًا بعينه، إلا أن أحد العلمين يبيّن وجوده بعلّته والآخر يبيّن وجوده بالعلامة، أو كانت الأشياء المعلومة بالعلمين شيئين أو أشياء مختلفة. أي، أن يكون من جهة أحد العلمين أنه يبرهن على كثرة مطالبه بعللها، ومن جهة العلم الثاني أنه يبرهن على كثرة مطالبه بالأمور المتأخرة. ومثال ذلك علم الهندسة مع العلم الطبيعي، لأن معظم براهين المهندسين هي من الأمور المتقدمة (أي العلل)، ومعظم براهين الطبيعيين هي من الأمور المتأخرة (أي الآثار). ولذلك فإن قوله إن "علم الهندسة أوثق من العلم الطبيعي" هو أحد الأسباب التي بها يفضل علمٌ علمًا آخر في وثوق البرهان.

أما السبب الثاني، فهو أن أحد العلمين ينظر في موضوعه مجرّدًا عن المادة، والعلم الثاني ينظر فيه من الجهة التي يكون بها في المادة، أو قريبًا من المادة. لأنَّ العلمَ الذي ينظرُ في موضوعاتِهِ المجرَّدةِ عن المادةِ هو أوثقُ مِنَ [العلمِ] الذي هو أقربُ إلى المادة، وينحلُّ هذا الأمرُ مع العلمِ الذي ينظرُ في الشيءِ الذي هو في المادةِ. والعلَّةُ في ذلك هي أنَّ المادةَ علَّةُ أن يُوجَدَ في العلومِ ما هو بالعَرَض، وما هو بالعَرَضِ هو بعيدٌ جداً عن الحقيقة.

فنسبةُ مشابهةِ العلمِ الذي ينظرُ في الشيءِ المجرَّدِ عن المادةِ مع العلمِ الذي هو في المادةِ، هي نسبةُ علمِ الهندسةِ مع علمِ المناظر؛ لأنَّ صاحبَ صناعةِ الهندسةِ ينظرُ في الخطِّ من حيثُ هو خطٌّ، وصاحبَ علمِ المناظرِ ينظرُ فيهِ من جهةِ ما هو خطٌّ شعاعيٌّ. وهذا، إن لم يكنِ النظرُ في موادَّ معينةٍ، فسيكونُ على أيِّ حالٍ قريباً من المادةِ، ومتى كانَ قريباً منها، كانَ أقلَّ صدقاً. فينبغي إذن أن تكونَ المادةُ أقلَّ صدقاً.

وهذا هو ما أشارَ إليهِ حينَ قال: «زيادةً على ذلك، إنَّ العلمَ الذي يجرِّدُ عن المادةِ، مثلَ علمِ العدد، هو في بابِ الغايةِ والحقيقةِ أكثرُ من علمِ الموسيقى». والمعنى هو: وكذلك العلمُ الذي يجرِّدُ ما ينظرُ فيهِ عن المادةِ، هو في بابِ الحقيقةِ أكثرُ من العلمِ الذي ينظرُ في هذهِ الأشياءِ مع المادةِ، وذلك مثلُ [نسبةِ] علمِ العددِ مع علمِ الموسيقى؛ لأنَّ علمَ العددِ ينظرُ في نسبةِ الأعدادِ المجرَّدةِ عن المادةِ، وعلمَ الموسيقى ينظرُ في النسبةِ من جهةِ ما هي موجودةٌ في الانسجامِ (أو التآليفِ) المحسوسِ.

وبعدَ أن ذكرَ هاتينِ العلتينِ، اللتينِ من جهتهما يكونُ علمٌ ما أتمَّ برهاناً من علمٍ آخر، ذكرَ علةً ثالثةً، فقال: «وكذلك العلم الذي تكون مبادئُهُ أقلَّ وأبسطَ

يكون أكثرَ يقينًا، مثلما أن علم العدد هو في الغاية من الحقيقة واليقين أكثر من علم الهندسة». والمعنى هو أن العلم الذي ينظر في الأمور المجردة عن المادة، ويبحث من خلالها في موضوعه الأبسط والأقل تركيبًا، هو بالضرورة أكثر يقينًا: مثل حال علم العدد مع علم الهندسة؛ لأنه وإن كان كلاهما ينظر في الكمية المجردة عن المادة، إلا أن علم العدد ينظر في كميةٍ مبادئُها أبسط وأقل تركيبًا من مبادئ العلم الذي ينظر فيه المهندس. ومتى كانت المبادئ أبسط، كان الشيء الآخر بسيطًا بالضرورة.

ثم صرّح بأن العلم الذي مبادئه أبسط هو أكثر يقينًا، وهو حال علم العدد مع علم الهندسة، وشرع يبيّن كيف اتفق للعدد أن تكون له مبادئ أبسط من المقدار، فقال: «مثلما أن الواحد جوهرٌ لا وضعَ له، أما النقطة فهي جوهرٌ له وضع». والمعنى أن هذا واضح من حدّ الواحد وحدّ النقطة، فالأول مبدأ العدد، والآخر مبدأ المقدار. وذلك لأنه لا يُؤخذ الوضعُ في حدّ الواحد، ولكن يؤخذ الوضع في حدّ النقطة، فيُقال عن النقطة إن لها وضعًا. وذلك لأنهما يشتركان في كونهما شيئًا لا ينقسم، إلا أن النقطة شيء لا ينقسم مع وضع، وأما الواحد فهو شيء لا ينقسم بغير وضع.

ومن هذا تلزم الأوضاعُ للمقادير، والمهندسُ ينظر في كثير منها من جهة الوضع، ويلحقُهُ من هذه الجهة خطأ أكبر. ولكن لأنه ليس في مبدأ العدد وضع، فلا يكون له وضع، فيرتفع عنه الخطأ الذي يلحق الهندسة بسبب الوضع. ولهذا السبب وضع المهندس في جزء كبير من براهينه شرطَ الأوضاعِ المعيّنة. وأما قصدُنا بالنقطة، عندما نقول إن لها وضعاً، فهو أنها نهاية الخط. وقصدُنا عندما نقول عن الخط إن له وضعاً، فهو لأنه نهاية السطح، والسطحُ نهاية الجسم،

والجسمُ له الوضع على الحقيقة، بحيث يكون في "أين". فبهذا النحو إذن يلحق الوضعُ النقطةَ. وأما العددُ فيبدو من هذا أنه من مبدأٍ آخر، وأنه ليس له وضع.

ولكن عندما قال: «لأنه جوهر ليس له وضع»، فإنه يعني بالجوهر الشيء الذي لا ينقسم. وكذلك عندما قال: «النقطة جوهر له وضع»، فإن هذا يرجع إلى ذلك القول، وهو أن الشيء الأكثر تجريداً عن المادة هو أثبت. وكذلك، ينقسم المجردُ عن المادة إلى ثلاثة أقسام، أعلاها العدد، ثم الهندسة، وبعد ذلك ما هو دون العدد والهندسة من العلوم. وينبغي ألا يُفهم هنا من هذا الحكم أن النقطة مبدأ للمقادير، كما أن الواحد مبدأ للعدد، إذ لا يبدو أن الخط مركبٌ من النقط، كما يتركب العدد من الآحاد. بل يبدو أن النقطة هي مبدأ للخط على النحو الذي تكون به بمثابة صورة له، لأن الخط إنما يكون خطاً بالفعل من جهة أن نهايتيه نقطتان، كما أن السطح إنما يكون بالفعل من جهة أن نهاياته خط أو خطوط.

فالعلم الواحد هو ما كان لجنسٍ واحد، وهو [يبحث] في كل ما يتركب من المبادئ الأولى، وفي أجزاء هذه [المبادئ]، أو أعراضها الذاتية.

(28)

وحدة العلوم وتنوعها (اختلافها)

قال ارسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: أما العلم الواحد فهو الذي يختص بجنس واحد، وكل ما يتركب من المبادئ الأولى [لهذا الجنس] يكون إما أجزاءً له أو أعراضًا ذاتية له. والعلوم المختلفة هي التي مبادئها مختلفة، وليست شيئًا واحدًا بعينه، والموضوع في أحدها غير الموضوع في الآخر. أعني، ليس في الجنس فقط، بل وفي الكيفية أيضًا... وعلامة ذلك هي متى رُجِع إلى [المبادئ] غير المبرهنة. فإنه يجب أن تكون هي [أي المبادئ] من نفس جنس الأشياء التي تُبرهَن بها: وعلامة هذا أيضًا هي كون الأشياء المبرهَنة بها من نفس الجنس وذات قرابة. وأما العلم الواحد فهو الذي يكون فيه موضوع واحد، وتُبرهَن فيه جميع العوارض الذاتية له بوسائط هي [أمور] جوهرية، أو تابعة لجوهرها. وأما العلوم المختلفة فهي التي مبادئها مختلفة، وليست شيئًا واحدًا بعينه، والموضوع في أحدها غير الموضوع في الآخر. وهذا يتضح متى حُلّت المبادئ إلى مبادئ غير مبرهنة. وذلك لأنه يجب أن تكون مبادئ كل برهان من نفس طبيعة الأمور العارضة التي تُبرهَن: إذ يجب أن تكون مقدمات البرهان ذاتية ومناسبة [للموضوع].)

(ترجمة "متّى": وأما العلم الواحد فهو الذي يبيّن في جنس واحد جميع الأشياء المركّبة من مبادىء أُوّل وهي أجزاء لهذه، أو الأشياء اللازمة لها بذاتها. و أما العلم الذي هو مخالف لعلم آخر فجميع العلوم التي مبادئها ليس منها بأعينها. و لا تلك الأخر أيضًا من تلك الأخر. وعلامة هذا إذا أمعنا إلى مبادىء غير مبرهنة، وذلك أنه قد يجب أن تكون هذه في الجنس بعينه الذي توجد فيه الأشياء التي تُبرهَن. ودليل هذا أيضاً إذا كانت الأشياء التي بها تتبيّن هي في الجنس بعينه ومتناسبة).

التفسير

وبعد أن ذكر كيف تختلف العلوم حقيقةً، شرَحَ ما هو العلم الواحد. فإن هذا من المناسب أن يعلمه مَن لديه علمٌ بالأمور التي بها تتمايز العلوم المختلفة أو تتحقق.

ولما قال: «إنما العلم الواحد هو الذي موضوعه واحد». فإنه يقصد بـ "الموضوع" الجنس الذي ينظر فيه العلم، أو أن الأشياء التي يُنظر فيها في ذلك العلم هي واحدة بالجنس، الذي يُقال بالتواطؤ أو بالتشكيك. أما العلوم المتمايزة فتختلف بالموضوع. والموضوعات تختلف إما بسبب الطبيعة نفسها، أي أن تكون ذات طبائع متمايزة، أي لا تتفق في جنس يُقال بالتواطؤ ولا بالتشكيك، أو تختلف من جهة النظر مع كون الطبيعة واحدة، مثل نظر الطبيعي والمنجّم في الأجرام السماوية.

وبعد أن شرح أن العلم الواحد هو الذي موضوعه واحد، أضاف شرطًا ثانيًا، فقال: «وجميع الأشياء التي تلحقه، يُبرهن عليها بواسطة الأمور الذاتية، أو اللوازم له بذاته». أي إن شرط العلم الواحد، مع كون الموضوع واحدًا، هو أن يُبرهن على جميع الأشياء التي تلحق هذا الموضوع الواحد بواسطة الأمور المأخوذة في حدّ هذا الموضوع أو أنواعه، أو بالأمور التي يُؤخذ هذا الموضوع أو أنواعه في حدها، وهي الأعراض الملازمة. ويقصد هنا بـ "الذاتية" النوع الأول. وإنما أضاف هذا الشرط لكي يكون بهذا الشرط الموضوع واحدًا وجهة النظر واحدة، لأنه إذا لم تكن جهة النظر في الموضوع واحدة، فإن العلوم الناظرة فيه لا تكون علمًا واحدًا، وإن كان الموضوع واحدًا. فالأمور الذاتية تلحقه من جهةٍ واحدة.

وكأنه قال: العلم الواحد هو الذي موضوعه واحد، والأمور الذاتية التي يُبرهن بها برهان "الإنّ" (أي برهان الوجود) على المطالب الخاصة بهذا الموضوع، تكون من جنس واحد. إذ يمكن أن تكون هناك أمور ذاتية تلحق موضوعًا واحدًا لكنها من أجناس مختلفة، وهي تلحق هذا الموضوع من جهاتٍ مختلفة.

بالإضافة إلى ذلك، لأنه عندما يُبرهَن على أشياء لموضوعٍ واحدٍ بواسطة أمورٍ ذاتيةٍ له وبواسطة أمورٍ غير ذاتية، فإن ذلك لا يكون علماً واحداً، مع أن الموضوع واحد. ذلك أن براهين تلك [العلوم] التي تستند إلى أمورٍ غير ذاتية تكون من جنسٍ آخر. ثم يقول: «العلوم المختلفة حقاً هي التي تختلف مبادئها، ولا تكون واحدةً بالذات، وموضوع أحدها غير موضوع الآخر.«

وهو يقصد بـ«المبادئ» المقدماتِ نفسها، وبقوله «موضوع أحدها غير موضوع الآخر» لا يقصد فقط [الاختلاف] في الجنس، بل وأيضاً بحسب النمط؛ فإن موضوعات العلوم تختلف بالجنس، أو بالنمط مع كون الجنس واحداً، كما قلنا. وعندما قال: «وهذا يكون جليّاً عندما تُحلَّل المبادئ إلى مبادئ لا يُبرهَن عليها ببرهان». فهو يقصد أن هذا يتجلى من ترتيب العلوم، أي من اختلاف مقدماتها، حيث إن مقدمات علمين [مختلفين] تُحلَّل إلى مبادئها الأولى. وقد قال هذا لأن بعض مقدمات العلوم تكون في هذا العلم أو ذاك نتائجَ ومقدماتٍ في آنٍ واحد، وبعضها يكون مقدماتٍ فقط. ولكن الاختلاف بين المقدمات الأولى للعلوم أوضح، ولأنها نتائج للمبادئ الأولى، وهي في نفس الوقت مقدمات للنتائج التي

تليها. ولهذا قال: «وهذا جليّ عندما تُحلَّل المبادئ إلى مبادئ لا يُبرهَن عليها ببرهان.«

وبعد أن ذكر أنه يجب أن تختلف [المقدمات] الأولى بسبب اختلاف العلوم، أورد سبب ذلك فقال: «إذ يجب أن تكون مبادئ كل برهان من نفس الطبيعة التي يُبرهَن بها على وجود الأشياء». أي، يجب أن تختلف العلوم بسبب اختلاف مقدماتها، بل يجب أن تكون مقدمات براهين كل علمٍ بعينه من طبيعة ذلك الجنس الذي يبحث فيه كل علم، وهذه [المقدمات] هي التي تُبرهِن في ذلك العلم على وجود الأشياء التي توجد فيه.

ولما كانت الطبائع التي تبحث فيها العلوم مختلفة، لزم أن يكون ما هو من تلك الطبيعة مختلفًا، أي المقدمات. وذلك لأن أسباب الأشياء المختلفة مختلفة، وكذلك أعراض الأشياء المختلفة مختلفة، أي خاصة بكل واحد من الأشياء المختلفة. وبعد أن ذكر أن المقدمات البرهانية هي من جنس طبيعة الموضوع في كل صناعة [أي علم]، أتى بالبرهان على ذلك، وقال: لأنه يجب أن تكون مقدمات البرهان جوهرية ومناسبة.

وهو يعني بـ«الجوهرية والمناسبة» تلك [المقدمات] التي هي من طبيعة مناسبة له [أي للموضوع]. وقد قدّم القول فيما يعنيه بـ«الجوهرية والمناسبة». ويركّب القياس هكذا: مقدمات البرهان جوهرية ومناسبة، والجوهرية والمناسبة هي من طبيعة الموضوع. فيستنتج من ذلك أنه يجب أن تكون مقدمات البرهان من طبيعة الموضوع.

(29)

تعدد البراهين

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> فإنه قد يمكن أن تُقام على مطلوبٍ واحد براهين كثيرة، لكن لا يكون هذا متى كان الحدّ الأوسط من جهةٍ واحدة وبعينها فقط. كما لو كانت الحدّود الوسطى بين (أ) و (ب) هي (ج)، و(د)، و(هـ). ولكن متى كانت الحدّود من جهة ثانية. كما لو كان (أ) هو "المتغيّر"، و(د) هو "المتحرّك"، و(ب) هو "القابل للذة"، و(هـ) هو "القابل للسكون". فإنه يجب إذن أن يُحمل (د) على (ب)، و(أ) على (ب)، وذلك لأن ما يقبل اللذة يتحرك، وما يتحرك يتغيّر. وكذلك أيضًا يجب أن يُحمل (أ) على كل (هـ)، و(هـ) على كل (ب). وذلك لأن كل قابل للذة هو قابل للسكون، وكل قابل للسكون هو متبدل. فيكون إذن القياس بحدود وسطى مختلفة ليست من بيانٍ واحد. بالإضافة إلى أن أحد الحدّين الأوسطين لا يُحمل على الآخر بإطلاق، إذ لوجب حينئذٍ أن يكونا موجودين معاً في شيء واحد بعينه).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد يمكن أن تكون على شيء واحد براهين كثيرة، وليس إنما يكون ذلك بأن يؤخذ الحد الأوسط من رتبة واحدة بعينها فقط. مثل ذلك أن توجد الأوسط بين آ و ب: حَ و دَ و ز، لكن بأن يؤخذ من رتبتين مختلفتين. مثال ذلك: لتكن آ المتغيّر والذي عليه حَ المتحرّك، والذي عليه ب القابل للذة؛ وأيضاً لتكن ج القابل للسكون؛ فحق أن يقال ح على ب، وآ أيضاً على د، وذلك أن قابل اللذة هو متحرّك؛ والمتحرّك هو متغيّر. وأيضاً حق أن يُحمل آ على ح وحّ على ب. وذلك أن كل ما يقبل اللذة قد يقبل السكون، والقابل للسكون قد يتغيّر . فيكون القياس إذا بأوساط مختلفة ليست من رتبة واحدة. غير أنه ليس يكون ذلك بالأ يكون ولا واحد من الوسطين محمولاً على الآخر، إذ كان قد يلزم أن يوجد كلاهما لشيء واحدٍ بعينه.

وقد يجب أن نبحث في الشكلين الآخرين الباقيين على كم جهة يمكن أن يكون قياس لشيء واحد بعينه).

التفسير

ومن الممكن أيضًا أن تُقام براهين كثيرة على مطلوبٍ واحدٍ بعينه. ولكن هذا لا يحدث عندما يكون الحد الأوسط لبرهانٍ مشتركٍ واحدٍ بعينه فقط، كما لو كانت الحدود الوسطى بين (أ) و(ب) هي (ج) و(د) و(هـ).

ولكن عندما تكون الحدود الوسطى لبرهانين مشتركين، كما هو الحال عندما يكون ما يرمز إليه الحرف (أ) هو 'المُستحيل' (أي القابل للتحول)، وما يرمز إليه الحرف (د) هو 'المتحرِّك'، وما يرمز إليه الحرف (ب) هو 'المبتهِج'، وما يرمز إليه الحرف (ج) هو 'الساكن'؛ فإنه يصح أن يُحمل (د) على (ب)، و(أ) على (د). وذلك لأن ما يبتهج يتحرك، وما يتحرك يستحيل. وكذلك يصح أن يُحمل (أ) على (ج)، و(ج) على (ب)؛ فإن كل ما يبتهج يسكن، والساكن يستحيل.

فالقياس إذن يتم بحدودٍ وسطى مختلفة، ليست لبرهانٍ مشتركٍ واحد، شريطة ألا يكون هذا معدومًا، وألا يُحمل أيٌّ من الحدود الوسطى على الآخر على الإطلاق، إذ يجب بالضرورة أن تكون حالةً معًا في شيء واحد بعينه.

والآن، يجدر بنا أن نبحث عن عدد الطرق التي يمكن بها تكوين قياس عن شيء واحد بعينه في الشكلين الأخيرين .ولأن للعلوم المختلفة مبادئ مختلفة، فمن المستحيل أن يُبرهَن على مطلوب واحد بعينه، إلا إذا كان هذا المطلوب واحداً باشتراك الاسم فقط. ومثال ذلك المساواة، التي يُظن أنه يمكن البرهنة

عليها في علوم متعددة لا في علم واحد .ويريد أيضاً أن يوضح أنه من الممكن في العلم الواحد أن يُبرهَن على مطلوب واحد بعدة براهين لا ببرهان واحد؛ ذلك أن الحد الأوسط في أحد البرهانين يختلف عن الحد الأوسط في البرهان الآخر، حتى وإن كان كلاهما من جنس واحد.

وحين قال: «إنه من الممكن أيضاً أن تُقام براهين متعددة على مطلوب واحد»، فإن هذا لا يتحقق إذا كان الحد الأوسط منتمياً لبرهان واحد بعينه فقط. وهو يقصد أن هذا [التعدد في البراهين] لا يحدث حين يكون الحد الأوسط للبرهانين معاً من مرتبة واحدة، كأن يكون في كليهما علة، ولكن تكون العلة في أحدهما من نوع يختلف عن نوعها في الآخر، مثل أن تكون في أحدهما علة فاعلة، وفي الآخر علة صورية أو غائية.

ولكن يحدث هذا بالمثل أيضاً حين لا يكون الحد الأوسط لكليهما من مرتبة واحدة: أي حين يكون في أحدهما علة، وفي الآخر دليل. ولا يتوافق مع كلامه أن يُفهم أن [الحديث يقتصر على] البراهين التي تكون حدودها الوسطى من مرتبة واحدة.

فتكون [البراهين] من أجناس مترتبة بعضها تحت بعض. كما لو أراد أحدهم أن يبرهن على أن الإنسان جسم، بواسطة حدين، أحدهما كونه مغتذيًا، والآخر كونه حيوانًا: فإن مقدمات مثل هذه البراهين ليست مباشرة، وقد قيل من قبل في شروط مقدمات البراهين أن تكون مباشرة. ولكن عندما قال: «كما لو كانت هناك وسائط بين (أ) و(ب)، هي (ج) و(د) و(هـ)»، أي، كما لو برهن شخص على أن (أ) موجود في (ب) بواسطة الحد (ج)، وبواسطة الحد (د)، وبواسطة الحد (هـ)، وهذا يعني أن يكون كل واحد من هذه [الوسائط] هو وحده

[الحد الأوسط]: وهكذا يكون لدينا في البرهنة على [وجود] (أ) في (ب) ثلاثة براهين. وعندما قال: «ولكن إذا كانت الحدود الوسطى لبُرهانين»، أي أن الحدود الوسطى تكون لبُرهانين وليست [حدًا] واحدًا بحسب البرهان. ثم ضرب لهذا مثالاً من المواد نفسها، واكتفى بمثال الجزء الأول باستخدام الحروف. وقال: «كما لو كان ما يرمز إليه الحرف (أ) هو 'القابل للتحول'، وما يرمز إليه الحرف (د) هو 'المتحرك'، وما يرمز إليه الحرف (هـ) هو 'المبتهج'، وما يرمز إليه الحرف (ج) هو 'الساكن'»، أي مثال ذلك، أن يكون ما يرمز إليه الحرف (أ)، وهو الحد الأكبر، هو "القابل للتحول"؛ وما يرمز إليه الحرف (د)، وهو الحد الأوسط، هو "المتحرك"؛ وما يرمز إليه الحرف (هـ)، وهو الحد الأصغر، هو "المبتهج".

قال: «وإن ما يرمز إليه الحرف (ج) هو "الساكن". فلنأخذ إذن في موضع (ج) نفسه من هذه المواد، "الساكن" نفسه، الذي هو الحد الأوسط الأخير». فنقول: وهكذا يصح أن يُحمل (د) على (ب) و(أ) على (د): وذلك لأن «ما يبتهج يتحرك، وما يتحرك يستحيل». أي، عندما نأخذ هذه الحروف موضع هذه المواد، كما وضعنا، يصدق أن يُحمل (أ) على (د) و(د) على كل (ب)[1]، فإننا أخذنا (أ) موضع "المستحيل"، وأخذنا (د) موضع "المتحرك"، و(ب) موضع "المبتهج". ومن المعلوم أن "المستحيل" يُحمل على كل متحرك، و"المتحرك" يُحمل على كل مبتهج. وهكذا تكون النتيجة: كل مبتهج يستحيل. فنقول: وكذلك يصح أن يُحمل (أ) على (ج) و(ج) على (ب): وذلك لأن «كل ما يبتهج يسكن، والساكن يستحيل». أي، عندما نأخذ هذه الحروف موضع هذه المواد، يتأسس البرهان هكذا: «كل مبتهج ساكن، وكل ساكن مستحيل». وهكذا تكون النتيجة: «كل مبتهج مستحيل». وهذه هي النتيجة عينها التي استُنتِجت

بواسطة "المتحرك"، وذلك عندما يُؤخذ "المستحيل" بالقوة لا بالفعل. لأنه عندما يُؤخذ "المستحيل" بالفعل، لا يصدق القول بأن الساكن يستحيل.

فيناسب إذن أن يُفهم قوله على أن من يبتهج يتحرك، وأن ما يتحرك يستحيل: أي أن «من يقبل البهجة يقبل الحركة، ومن يقبل الحركة يقبل الاستحالة»، وألا يكون المطلوب في البرهانين واحداً. فنقول: إذن فالقياس يتم بحدود وسطى مختلفة، لا تنتمي إلى برهان واحد، باستثناء ألا يكون أحد الحدين الأوسطين محمولاً على الآخر بإطلاق. فإنه من الضروري أن يوجدا معاً في شيء واحد بعينه أي، باستثناء أنه من المستحيل أن تكون هذه الحدود الوسطى المختلفة في غاية الاختلاف، لدرجة أن يستحيل حمل أحد هذين الحدّين على الآخر، لا بالكلّ ولا بالبعض. فإن الحدود التي هي على هذا الشرط، ليس من طبعها أن توجد في شيء واحد. أما الحدود التي بواسطتها تُقام براهين كثيرة على مطلوبٍ واحد، فمن طبعها أن توجد في شيء واحد، وهو محمول المطلوب. وإذا لم تكن من طبيعة واحدة، فعندما يُحمَل شيئان على شيء واحد، فلا شك في أن أحدهما سيُحمل على الآخر، إما بالكل أو بالبعض. ولهذا قال: «ولا يُحمَل أحد الحدود الوسطى على الآخر بإطلاق». وذلك لأنه لم ينفِ هو الحملَ بالبعض، بل نفاه بإطلاق، وهذا يقع عندما يكون أحد الحدود أعمّ من الآخر، فيكون سلب أحدهما عن الآخر بالبعض لا بالكل.

وبعد أن بيّن كيف يمكن أن تقوم براهين متعددة على شيء واحد في الشكل الأول، قال: «والآن، من المفيد أن نبحث بكم طريقة يمكن أن يُصاغ قياس على شيء واحد بعينه في الشكلين الأخيرين». وقد قال هذا لسببين: أحدهما أنه قد يقع في ضربٍ واحد من ضروب الشكل الثاني أو الثالث أن

تُستنتَج نتيجة واحدة بعينها بحدّين أوسطين، كما في الشكل الأول. ومن الممكن أن تُستنتَج نتيجة واحدة في ضربين من نفس الشكل، لأن السالبة الكلية تكثر في الشكل الثاني، وهذا البرهان يقع بطريقتين: إحداهما هي من حيث يختلف الحدان الأوسطان في الترتيب، كما كان الحال في الشكل الأول. أما الطريقة الأخرى فهي عندما يختلفان في ذاتهما، ويختلفان بالسلب، أي أن تكون المقدمة السالبة في أحد البرهانين هي الصغرى، وفي الآخر هي الكبرى. كما لو أراد أحد أن يبيّن أن (أ) لا يوجد في أي من (ب) بواسطة (د) وبواسطة (ج): فإنه يمكننا أن نأخذ (د) لا يوجد في أي من (ب)، و(أ) يوجد في كل (د)، وهكذا بعكسين يُستنتج أن (أ) لا يوجد في أي من (ب). ومن الممكن أن نأخذ (ج)، وهو الحد الأوسط الآخر، مسلوبًا عن الطرف الأكبر، ومحمولًا بالإيجاب على الأصغر، ويجب في هذين البرهانين، اللذين هما لمطلوب واحد، ألا يختلفا في الحد الأوسط فقط، بل أيضًا في اختلاف نسبة الحد الأوسط إلى الطرفين.

وهذا إذن ما كان يعنيه بقوله، «إلا أنه من المفيد أن نبحث عن عدد الطرق التي بها تحدث براهين كثيرة في الشكلين الأخيرين على مطلوب واحد»، وقد سكت عن هذه المسألة، لأنها متروكة لمن عرف الأقيسة (المنطقية) ويعلم كيف يقع ذلك في الشكل الأول: وبالمثل يقع في الشكل الثالث. أي أن البراهين التي تُقام على مطلوب واحد، تختلف بسبب اختلاف الحدود الوسطى، وأيضاً بسبب اختلاف نسبة تلك الحدود إلى الطرفين.

ومع أنه لا يقع في الشكل الثالث برهانٌ مُنتِجٌ (إيجابي)، بل سالبٌ (هادم)، فإن هذا يحدث لأنه في بعض مواضع العلوم يُستخدم السلب الجزئي، وهذا يكون عندما يكون الأمر في ذاته على هذا النحو. ومع ذلك، فإن الجزء

الأكبر في تلك (البراهين) يكون سلوباً كلية، كما هي الحال في البراهين المنتجة، أي أنه لا تُقام براهين منتجة جزئية.

(30)

في أن ما يحدث بالاتفاق لا يكون موضوع برهان

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إن ما يحدث بالعَرَض لا يُعلم بالبرهان، لأن حدوث ما يحدث بالعَرَض ليس عن ضرورة، ولا هو جارٍ على الأكثر، بل هو خارج عن هذين كليهما. والبرهان إنما هو لواحد من هذين الاثنين: لأن كل قياس إما أن يكون من مقدمات ضرورية، أو من مقدمات جارية على الأكثر، فالنتائج التي تلزم عن المقدمات الضرورية هي ضرورية، والتي تلزم عن المقدمات الأكثريّة هي أكثرية؛ ولأن ما هو بالعَرَض ليس بحسب واحد من هذين الاثنين، فليس له برهان).

(ترجمة "متّى": فأما الشيء الذي عن الاتفاق فلا علم به بالبرهان؛ إذ كان الأمر الذي بالاتفاق ليس هو ضرورياً ولا على أكثر الأمر، لكن ما يكون خارجاً عن هذين. وأما البرهان فهو على أحد هذين: وذلك أن كل قياس إنما يكون إما مقدمات ضرورية، وإما بمقدمات هي على أكثر الأمر. فإن كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة هي أيضا ضرورية؛ وإن كانت على أكثر الأمر فالنتيجة أيضاً هذه حالها. ولذلك إن كان ما يكون بالاتفاق ليس هو على أكثر الأمر ولا هو ضروريا أيضاً، فليس يكون عليه برهان).

التفسير

وقال: «إن ما يحدث بالعَرَض لا يُعلَم بالبرهان». ومعناه، أنه ليس لنا سبيلٌ نُقيم به برهانين قائمين على وجود ما هو بالعَرَض. ثم أورد السبب في ذلك فقال: «لأن ما يحدث بالعَرَض، ليس حدوثه بالضرورة، ولا هو على الأكثر». ومعناه، أن حدوث ما يحدث بالعَرَض ليس عن أسبابه، لا بالضرورة ولا على الأكثر، بل إن ما يحدث بالعَرَض هو خارج عن هاتين الطبيعتين: أي أنه يحدث

على الأقل. ولذلك ليس له أسباب معينة بالطبع. وإذ لم تكن له أسباب معينة، والعلم بالشيء إنما يكون بأسبابه المعينة، فمن البين إذن أنه لا برهان على ما ليس له أسباب معينة.

[والبرهان يكون على] ما هو بالضرورة، أو ما هو على الأكثر. وسيتضح الأمر عندما نضع هذا [كمقدمة]، ونضع أن ما بالعرض ليس بالضرورة ولا مما هو على الأكثر، فيُستنتج من ذلك في الشكل الثاني أنه لا برهان على ما هو بالعرض. وبعد أن أخذ [أرسطو] مقدمتي ذلك القياس، وهي أن البرهان إنما يكون على ما هو بالضرورة وعلى الأكثر، شرع يبين بحق الأمر الذي به يصدق هذا القول، ويقدم علته، فيقول: «لأن كل قياس إما أن يكون من مقدمات ضرورية، أو من مقدمات هي على الأكثر؛ فالنتائج التي تلزم عن المقدمات الضرورية تكون ضرورية، والتي تلزم عن المقدمات التي هي على الأكثر تكون على الأكثر». والمعنى هو أن مقدمات البراهين تكون على أحد هذين الحالين، أي إما ضرورية، أو على الأكثر. وجهات النتائج تتبع بالضرورة جهات المقدمات، كما بُيّن في كتاب القياس. وهذا هو ما أراده بقوله: «النتائج التي تلزم عن المقدمات الضرورية هي ضرورية، والتي تلزم عن المقدمات التي هي على الأكثر تكون على الأكثر». ثم قال: بما أن ما هو بالعرض ليس على إحدى هاتين الصفتين، فليس عليه برهان. والمعنى، أن ما يحدث بالعرض ليس على إحدى هاتين الصفتين. فيلزم إذن ألا يكون عليه برهان.

(31)

في امتناع البرهان بطريق الحس

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> علاوة على ذلك، ليس هناك طريق إلى العلم عن طريق الحس. وهذا لأن الحس يدرك هذا الفرد [الجزئي]، ولا يدرك هذا الواحد [الكلي]، وإدراكه يكون في زمان، وبحسب كون الفرد في مكان. أما الكلي فهو في كل شيء، بحيث يستحيل على الحس أن يقع عليه، لأنه ليس في هذا الفرد دون ذاك الفرد، ولا في زمان دون زمان. وبما أن البراهين إنما تكون في الأمور الكلية، والحس ليس له سبيل إلى إدراكها (الكليات)، فمن الجليّ أن العلم ليس بالحس. بل من الواضح أنه حتى لو كان بالإمكان أن نحسّ بأن المثلث زواياه تساوي قائمتين، لكنا مع ذلك سنبحث عن برهان، ولن نكون قد علمناه كما يقول البعض؛ لأن الإحساس بالضرورة يكون بالجزئي، أما العلم فهو في معرفة الكلي. ولهذا السبب، حتى لو كنا فوق القمر ورأينا الأرض تعترض [ضوء الشمس]، لما كنا سنعلم سبب الكسوف[5]، لأننا كنا سنحس بأنه ينكسف الآن، ولكن ليس "لِمَ" هو كذلك على الإطلاق، إذ لم يكن الإحساس به إحساساً بالكلي. ولكن من خلال ذلك، ومن ملاحظتنا أن هذا يحدث في أغلب الأحيان، ومن خلال تتبع الأمر، نحصل على البرهان، فالأمر يتضح من خلال الجزئيات الكثيرة).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً لا سبيل إلى قبول العلم بالحسّ. وذلك أنه إن كان الشيء بشيء مثل هذا وليس بهذا، لكن قد يلزم أن يكون الإحساس بهذا الشيء وأين والآن، وأما الكلي والذي هو في كل شيء، فليس بد من أن يقع فيه الإحساس، إذ كان ليس هو لهذا، ولا هو الآن أيضاً؛ والأمر ما كان يكون كلياً. وذلك أنّا إنما نقول إنه كلي إلا من الذي هو دائما وفي كل موضع. فلما كانت البراهين من الأشياء الكلية، وكان لا سبيل إلى أن يقع الإحساس بهذه،

[5] أي سنعلم علة هذا الكسوف الذي امامنا، و لكن لم نعلم أن كل كسوف يسببه هذا الشيء نفسه. أي فلا نعلم علة الكسوف نفسه، و أن كنا نعلم علة هذا الكسوف.

فمن البيّن أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس، بل معلوم أنه لو كان يوجد السبيل أن الإحساس بأن المثلث زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، كنا تطالب بالبرهان على هذه، وليس كما يقول قومٌ إنّا قد كنا تكون عالمين به. وذلك أن الحسّ قد يلزم أن يكون للأوحاد والأشياء الجزئية. وأما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي. ولهذا السبب فإنّا ولو كنا حاصلين فوق القمر وكنا نعاين أن الأرض تستره، لما كنا نعلم علة الكسوف. وذلك أنّا إنما نحس حينئذٍ أنه قد أظلم الآن؛ وما كنا بالذين نعلم بالكلية لِمَ، إذ كان الحس ليس هو للأمر الكلى. لكن من المشاهدة بأن هذا الشيء قد عرض مرات كثيرة إذا تصيدنا الكلي كنا نقتني برهاناً؛ إذ كان الكلي يظهر من جزئيات كثيرة).

<u>**التفسير**</u>

ولا يمكن العلم [بالكلي] عن طريق الحس، فالحس إنما يدرك "هذا" المعيّن، لا "هذا" بوصفه كذا وكذا، بل من الضروري أن يُحس بهذا الشيء في مكان ما وفي الآن. أما الكلي، الذي هو في كل الأشياء، فمن المستحيل إدراكه بالحس، لأنه ليس "هذا" [الشيء المعين]، ولا هو في "الآن"، ولا [في "هنا"][6]، وإلا لما كان كليّاً على الإطلاق، فنحن إنما نسمي كليّاً ما هو دائمٌ وفي كل مكان. وبعد أن تألّف من هاتين المقدمتين في الشكل الثاني، وهو أن الحس لا يدرك الكلي، قال: وكيف يمكن أن يقع الحس عليه، لأنه لن يكون في هذا الشخص دون هذا الشخص، ولا في زمان دون زمان. والمعنى أن الكلي موجود في جميع الأشخاص وفي جميع الأزمان. ومن هذا الكلام تُفهم النتيجة والقياس، ويوجد هذا الموضع في ترجمة متّى هكذا: "وأيضًا من البيّن أنه ليس إلى نيل العلم سبيل من جهة الحس، وذلك لأنه لو كان الحس، فليس هو لهذا الذي ليس في هذا، بل يجب أن تكون الحواس في هذا الشيء وهنا والآن". ومعنى هذا الكلام كأن قائلًا يقول: لو كانت الحواس إنما هي لشيءٍ ما، لا لهذا الشيء

[6] فمن الضروري أن يكون الإحساس بشيءٍ ما هنا والآن.

[المعين]، للزم ألا يحتاج الحس في إدراكاته الحسية إلى أن توجد المحسوسات، ولا إلى أن تكون في مكان معين، ولا في زمان معين، ولكن الحواس توجد وتكون حين تكون من تشكّل هذا الشيء المعين، وتكون في مكان معين وفي زمان معين. إذن، الحس لا يدرك مثال المحسوسات، وهو يفهم بـ "المثال" المعنى الذي به ضرب المثل بالأشخاص التي هي من نوع واحد.

والقياس يتركب أيضاً هكذا: كل علم هو بالأمور الكلية، ولا شيء من الكليات يُعلم بالحس، فيُنتَج من هاتين المقدمتين في الشكل الأول بالضرورة أنه لا علم البتة من جهة الحس. وقد بدأ هو أولاً، وحقّق المقدمة السالبة بواسطة مقدمتين ذكرناهما، ثم عطف عليها المقدمة الموجبة، واستنتج ما كان يقصد استنتاجه. ولما كانت المقدمة في هذا الشكل بيّنة بنفسها، وهي القائلة إن العلم إنما يحصل بالأمور الكلية، وقد يُظن أن هذا يعرض للعلم من جهة أنه ليس هناك سبيل إلى العادات [أو التجارب] فأخذ يُعلّم أن الأمر على عكس هذا الظن، وأنه لو لم نكن قد استعملنا شيئًا من نتائجها، أو شيئًا من علل الشيء المجهول، لما كانت مألوفة لديه، ولا أدى بنا الشك في علته إلى أن نعلم طبيعة ذلك الشيء المحسوس، وأن نعلم أن هذه هي علته.

وبعد هذا بيّن ذلك بأمثلة، فقال: ولكن لو كان هناك سبيل يوصل إلى الحس بأن زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين، لكان البرهان على ذلك مطلوبًا. فإنه لو كنا ندرك النتيجة نفسها بالحس، لما كان لدينا شك، لأنا لو كنا نظن أن لدينا سبيلاً إلى الحس بأن الزوايا مساوية لقائمتين – وهذا هو ما أُقيم عليه البرهان في علم الهندسة – بعد أن كان في تلك المحسوسات شك، لكي يُعلم أن

طبيعة المثلث هي من هذه الطبيعة، لكان هذا هو الوضع الذي يُبنى عليه البرهان.

وبعد ذلك أورد العلة التي من أجلها لو عُرفت هذه الخاصية للمثلث، لما كان في العلم به شك، وقال: لأن الحس إنما يدرك المفرد والجزئي، وأما العلم فإنما هو بالكلي. والعلة في ذلك أن الحس إنما يقوم على هذا الشيء الجزئي بالموضوع الجزئي، أعني، أنه يقوم على أن زوايا هذا المثلث المعيّن في هذا المثلث المعيّن هي مساوية لقائمتين. فليس لنا إذن أن نعلم أن هذا الأمر موجود في كل مثلث، وهذه الخاصية لا يُحكم بها من طبيعة المثلث من حيث هو مثلث إلا بالقوة التي تدرك الكلي، وهي التي تسمى العقل.

ثم بعد ذلك ضرب مثلاً في هذا الأمر على شاكلة الأمور الهندسية، فأورد في ذلك مثالاً من الأمور التي في علم النجوم (الفلك)، لأنها أقرب إلى أن تكون محسوسة. ولهذا [السبب] قال: ولهذا السبب، لو كنا فوق القمر ورأينا اعتراض الأرض كيف هو، لما حصلت لنا علة نقصه (خسوفه). وذلك لأن الذي ندركه هو النقص(الخسوف)، وأما العلم بعلة النقص فلا [ندركه]. يعني، وكذلك الأمر في الشيء المحسوس بالطبع، إلا أنه لا يمكننا أن ندركه لبعد مكانه عنا، كما في أمر القمر. فلو كنا فوقه حتى ندرك أنه ينخسف باعتراض ظل الأرض، لما حصل لنا من جهة الحس العلمُ بعلة كل خسوف من حيث هو خسوف، لكن لحصلت لنا بسبب الحس علةُ هذا الخسوف بعينه. لأن الحس إنما يدرك الشيء الجزئي، لا الكلي، والعلة [الكلية] إنما تحصل لنا من جهة المعنى الكلي.

وليس يريد أنه لو أدركنا علة الخسوف، لما وجب علينا أن نوضح البرهان على علته. وإنما أراد أننا لو لم ندرك علة هذا الخسوف نفسه، لم ندرك علل كل

خسوف [بما هو خسوف]. لأن الحسّ إنما يدرك الأمر الجزئي، لا الكلي، والعلة إنما تحدث لنا من جهة المعنى الكلي، وهذه تُدرَك من جهة العقل لا من جهة الحس.

وهذا الحس حينما تتكرر، يجرّد العقل [قضية أن]: "القمر ينخسف"؛ فإذن علة خسوفه هي هذه، أي: حجب ظل الأرض. ولهذا قال: «لكن الكلي إنما يتشكل من تكرار [إدراك] الجزئي بحسب الحس»، لأننا في الحقيقة إنما "نصطاد" الكلي من تكرار الجزئيات. فالكلي، وإن كان لا يُدرَك بالحس، فإن العقل سيدركه حتماً بسبب تكرار أجزائه الآتية من الحس، سواء كان ذلك مرات كثيرة أم قليلة. ولا يمكن لأحد أن يقول إن الذي يدرك الكلي هو نفسه الذي يدرك الجزئي. لأن الكلي والجزئي هما معنيان متقابلان، ويلزم عن ذلك أن تكون للمعاني المتقابلة إدراكات متقابلة، وبالجملة مختلفة، كما أن مواد الصور المختلفة تكون مختلفة

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> ويتضح من هذا أن الكلي أشرف، لأنه هو العلة في حالة العلم. وبما أن الأمر كذلك، فإن ما يُدرَك بواسطة الحس هو أيضًا أشرف، وبالمثل أيضًا فإن الصور العقلية المنفصلة عن عللها أشرف. أما عن الأوليات، فالحدّيث عنها مختلف. إذًا فقد اتضح الآن أنه لا يمكن أن يكون القصد (المعنى) الذي نحصله عن طريق الحس ومعرفتنا التي تكون بالبرهان شيئًا واحدًا؛ إلا إذا أراد أحدهم على سبيل المجاز أن يطلق على العلم البرهاني اسم نوع من الإحساس. علاوة على ذلك، فإننا نجد بالفعل بعض الأشياء التي يغيب عنا علمها بسبب عجز حواسنا عن إدراك جزئياتها؛ لأنه عن أشياء كثيرة، لو كنا نحس بها، لما كنا نتساءل بشأنها، وليس هذا لأن العلم يأتي عن طريق الحواس. مثلاً، لو كنا نرى الثقوب التي في الزجاج، ونرى النور يعبر من خلالها، لكانت علة استنارتها بيّنة بالضرورة. وذلك أننا لو رأينا هذا الأمر في ثقب واحد منها، لحُكم به من ذاته على هذا الكلي).

(ترجمة "متّى": والكلي أشرف، من قِبَل أنه ينبئ ويُعرّف السبب. فإذن الكلي على أمثال هذه هو أشرف من الحسّ ومن التصوّر أيضاً بالعقل في الأشياء التي الواحد منها سببها. فأما الأوائل فالكلام فيها كلام آخر. فمن البيّن إذن أنه لا يمكن أن يكون معنى الإحساس هو معنى علم شيء من الأشياء التي عليها برهان، اللّهم إلا أن يحبّ إنسان أن يُسمّي العلم بالبرهان الإحساس. - إلا أنه قد توجد أشياء ترقى في المطالب إلى فَقْد الحس. وذلك أن بعض الأشياء لو كنا نعاينها لما كنا نبحث؛ وليس ذلك من قِبَل أنّا كنا نحصّل علماً بالمعاينة والإبصار؛ لكن من قِبَل أنّا كنا نحصّل الكلي من المعاينة والإبصار؛ مثال ذلك أنا لو كنا نعاين الزجاج أن فيه مساما، وكنّا نرى الضوء يخرقها، لقد كان يتبيّن لنا لأي سبب يخرق فمن قِبَلِ البصر في كل واحد واحد على الانفراد يتصوّر أن الحال في كلها هذه الحال).

التفسير

قال: «ولكن من البيّن من هذا أن الكلي هو أشرف، لأنه علة في حالة العلم». المعنى هو: وهو بيّن مما سبق أن الكلي أشرف من الجزئي، والجزئي هو ما يُدرَك بالحس. وذلك لأن الكلي هو العلة في أن يحصل لنا العلم البرهاني، الذي هو أشرف من الإدراك الحسي. ثم قال: «وإذ كان الأمر كذلك، فإذن يكون الأشرف هو ما يُدرَك بالحس». المعنى هو: لما كان الكلي أشرف من الجزئي، والجزئي هو ما يُدرَك بالحس، فمن البيّن بالضرورة أن الكلي أشرف مما يُدرَك بالحس. ثم قال: «وكذلك هو أشرف أيضاً من الصور العقلية المنفصلة عن عللها». المعنى هو: إن إدراك المعقولات بواسطة عللها هو أشرف من إدراكها بغير عللها، وهو يعني بهذا النتائج الأولية والمقدمات ذوات الوسط[7]. ولهذا قال: «أما في الأوائل فالقول فيها قول آخر». وإنما قال هذا لأن الأوائل هي المقدمات غير ذات الوسط. وقد قال هو نفسه إنه لم يقصد بهذا المقارنة

---

[7] مقدمات ذات وسط ليس من خارج جنسها. وهي ليست ذات وسط من خارج جنسها.

بين المقدمات والنتائج، لأنه هو نفسه قارن بين هذه في موضع آخر غير هذا. ثم ذكر ما تبين له من خلاصة هذا القول على عادة أهل صناعة البرهان.

وقال: «فلقد اتضح إذن بجلاء أنه لا يمكن أن يكون الإدراك الذي نحصّله بالحس، ومعرفتنا التي تكون بالبرهان، شيئًا واحدًا». معنى ذلك، أنه من البيّن لنا إذن من هذا الكلام أن إدراك العلوم شيء مغاير لإدراك الحواس، وأنه يقصد بالعلم ما يظهر بالبرهان. ثم وضع شرطًا وقال: «إلا إذا أراد أحدهم على سبيل المجاز أن يطلق على العلم البرهاني اسم نوع من الإحساس». – يريد: فمن الواضح إذن أنه من المستحيل أن نعرف شيئاً من الأمور البرهانية عن طريق الحس، إلا إذا قصد أحد بقوله "أن يحس" هذا المعنى، وهو: "أن يمتلك العلم عن طريق البرهان". فإنه إذا فعل ذلك، لن يكون فاعله مخطئاً فيه، بعد أن يكون قد تعلم الفرق بين القصدين (المعنيين)، وسيُطلق اسم 'الحس' عنده على هذين الأمرين على سبيل الاشتراك في الاسم، ولن يكون اسم 'الحس' هو الذي يدل على إدراك العلوم.

وبعد ذلك ذكر أن إدراك العلم شيء آخر غير إدراك الحواس، وذكر القياس الذي بينهما، وقال: «إلا أننا نجد بعض الأمور التي ينقص فيها العلم بسبب نقص الإحساس بجزئياتها. ... » هو الحس، إلا أننا نجد بعض الأشياء التي تنقص فيها المعرفة بأسبابها، وذلك بسبب نقص الإحساس بجزئياتها. فإن بعض الأشياء لو رأيناها، لما كنا نبحث عنها أبدًا؛ لا بوصفنا عالمين بها لمجرد أننا نراها، بل بوصفنا مدركين للكلي انطلاقًا مما نراه. ومثال هذا، أننا نبحث في علم الظواهر عن علة إحراق الزجاج (العدسات) حين نضعه في مقابلة الشمس،

ولو أننا أدركنا انكسار الأشعة في الزجاج إلى موضع الاحتراق، لكان البرهان على هذه العلة قد انحلّ (أو اتضح)[8].

. ثم قال: «وذلك لأننا لو رأينا هذا في واحدٍ منها، لحكم [العقل] من تلقاء نفسه على هذا الأمر الكلي». معنى ذلك، ليس هذا لأن البرهان يحصل لنا من النتيجة المتعلقة بالزجاج، بل لأننا لو رأينا ذلك، لحصل لنا بسبب جزئياته ذلك الكلي الموجود على هذه الهيئة، ولكنا وقفنا على العلة في هذا الأمر من غير أن نحتاج إلى برهان. وهذا يدل على أنه في جزء كبير من الأشياء التي نجهل علتها بالطبيعة، لا يمكننا أن نحس بها، إما لأنها ليست محسوسة، أو لأنها من جنس المحسوسات التي ليست موجودة في الطبيعة التي ندركها، أو لأن المحسوس نفسه غائب بسبب فقدان الحاسة، أو لأنه لم يتفق لنا أن نراه، وليس ثمة شيء مجهول لدينا بطبيعته. ولأن المعقولات مجهولة لدينا، إما لأنها ليست من جنس المحسوسات، أو لأننا لا نستطيع أن نحس بها مع أنها من جنس المحسوسات، قال: «إن كثيرًا من الأشياء لو كنا نحس بها بالحس، لما بحثنا عنها. ولم يقل إن علة جميع الأمور المجهولة هي أنه لا سبيل لنا إلى الإحساس بها». المعنى هو، ولكن العلم بالسبب ناقص في بعض الأمور، إلى أن نقيم عليها برهاناً، لأنه ليس لنا سبيل في بعضها إلى أن نحس بأسبابها. ثم قال: «وليس هذا لأن العلم ينشأ عن الحواس». المعنى هو، أنه لا يلزم من كون العلم بالسبب ناقصاً في بعض الأمور لأننا لا نحس بأسبابها الجزئية، أن يكون العلم جزئياً بحيث يأتينا عن طريق الحس، بل من الحس يكون الطريق لمعرفة السبب الكلي لهذا الموجود، وأن نحصل على علم بذلك السبب من المعارف الأولى. ثم

---

[8] وهذا هو الذي يسمى على التحقيق بالرصد المباشر. فكل رصد مباشر حس، وليس كل حس رصد مباشر. وهذا راجع إلى الفرق بين الحركة، والحركة التامة. فكل حركة تامة حركة، وليس كل حركة تامة.

أورد مثالاً أوضح*، حين قال: «كما لو أننا كنا نحس بالمسام التي في الزجاج، ونرى النور يمر من خلالها، لكان الأمر واضحاً».

(32)

تعدد المبادئ للبراهين

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكنه لا يمكن أن تكون جميع قضايا الأقيسة واحدة بعينها، بحيث يُبرهَن على أي مطلوب كان من أي قضايا كانت. وهذا سيظهر عندما نضع البرهان الأول بالطريق المنطقي. وذلك لأنه من البيّن بذاته أن من القضايا ما هو كاذب ومنها ما هو صادق، وأنه من الكذب أن تُنتج القضايا الكاذبة نتائج صادقة، وإذا ما وُجدت نتيجة صادقة من قضايا كاذبة، فإنما يكون ذلك على سبيل العَرَض. ومثال ذلك، أنه لو كان صادقاً أن "أ" موجود في "ب"، وأخذنا بينهما حداً أوسط كاذباً، كأن نأخذ أن "أ" موجود في "ج" وهي قضية كاذبة، وأن "ج" موجود في "ب" وهي أيضاً قضية كاذبة، فإنه يُستنتَج من هذا أن "أ" موجود في "ب"، وهي نتيجة صادقة، من قضيتين كاذبتين في الشكل الأول. ولقد بُيّن في كتاب القياس أن النتيجة الكاذبة إنما تكون من قضايا كاذبة، كما بُيّن هناك، وأن النتيجة الصادقة إنما تكون بالذات من قضايا صادقة. وأيضًا، ليست مبادئ الأقيسة الكاذبة واحدة وبعينها؛ وهذا لأن الأقيسة الكاذبة هي حتمًا متضادة فيما بينها، ومستحيلة الوجود في شيء واحد، كما لو قال قائل إن مساواة الأخلاق تكون بسبب الأخلاق التي هي إما زيادة على الوسط أو نقصان عنه، وأن الإنسان حصان أو ثور، وأن المساوي صغير أو كبير).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: فإما أن تكون مبادىء جميع المقاييس واحدة بأعيانها فيتبيّن أن ذلك غير ممكن: أما أولاً إذا جعلنا بحثنا على طريق المنطق. ـ وذلك أن بعض المقاييس هي صادقة، وبعضها كاذبة. فإنه وإن كان قد تكون نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة، فإن ذلك إنما يكون مرة واحدة، مثل أن تكون آ على حَ حقاً، ويكون الأوسط ـ وهو ب ـ كذباً. وذلك أنه لا آ موجودة ل ب، ولا ب موجودة ل ح. إلا أنه إن أخذ بين هاتين المقدمتين أوساط، كانت المقدمات كاذبة من قِبَل أن كل نتيجة كاذبة إنما تنتج عن مقدمات كاذبة. والصادقة من

الصادقة، والصدق والكذب هما مختلفان. وأيضاً ولا المقاييس الكاذبة تكون منها بأعيانها. وذلك أن الكاذبة قد يكون مضاداً بعضها لبعض وغير ممكن أن تؤخذ لشيء واحد، مثل القول بأن العدل هو جور أو جبن، وأن الإنسان هو فرس أو ثور، أو المساوي هو أكبر أو أصغر).

<u>التفسير</u>

ولكنه أراد بكل هذا أن يبيّن، أنه متى كانت نتيجة القضايا الكاذبة صادقة، فلا يُظنّ البتة أن قياساً مركباً من قضايا صادقة هو بعينه قياس مركب من قضايا كاذبة، ولا أن قضاياهما واحدة. وأنت قد علمتَ من كتاب القياس أن القضايا الصادقة تُنتج بالضرورة نتائج صادقة، وإن كان هذا لا ينعكس، وأن النتيجة الكاذبة تكون بالضرورة من قضايا كاذبة، وإن كان هذا لا ينعكس. ومثال هذا من الأمور المادية هو: فإنه لو أُخذ أن "كل إنسان تمثال" و"كل تمثال حيوان"، لاستُنتج أن "كل إنسان حيوان"، وهي نتيجة صادقة من قضيتين كاذبتين. وعلاوة على ذلك، أنه متى أخذ حداً أوسط بين طرفي قضية كاذبة (مثل قضية "الإنسان تمثال")، لكان بالضرورة كاذباً، أي أن كلتا القضيتين اللتين تتركبان من هذا الحدّ الأوسط تكونان كاذبتين، لأن تلك القضية الكاذبة هي نتيجة لتينك القضيتين اللتين تتركبان من أخذ الحدّ الأوسط مع الطرفين.

ولم يُبيَّن أن المقدمات ليست واحدة وبعينها، لأن بعضها صادقة وبعضها كاذبة، بل بُيِّن هذا، وهو أن المقدمات الكاذبة ليست واحدة وبعينها: وذلك لأنه توجد في المقدمات الكاذبة أضداد، والأضداد لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً وبعينه، والمقدمات التي هي أضداد تكون كاذبة. كما لو قلنا عن الشيء [الواحد] إنه كبير، أو صغير: وذلك لأن الكبير والصغير ضدان، وكلاهما يكذب على المساوي (أي الوسط)، ويُفهَم من ذلك ما يكون بسبب الزيادة على الوسط،

مثل [ما يقابل] العدالة من الشَّرَه والشهوة، ويُفهَم ما يكون بسبب النقصان عن الوسط، مثل الجبان [قياساً] على الشجاعة. ولكن في المثال الثالث، إن لم يكن من أمور متضادة، فهو من أمور مختلفة.

ثم إن [المقدمات] الكاذبة ليست هي نفسها، إذ من الكذب أن تكون الأمور المتضادة والمستحيلة متحققة معًا بعضها في بعض، كمثل أن تكون العدالة هي الظلم، أو الخوف، وأن يكون الإنسان حصانًا أو ثورًا، أو الشجاعة، وأن يكون المساوي أكبر أو أصغر.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: لقد تبين الآن أن مبادئ الأقيسة الصادقة ليست واحدة وبعينها في نفس الأشياء على هذا النحو، وذلك لأن مبادئ كثير من الأشياء تختلف فيما بينها بالطبيعة، ولا تتفق مع بعضها البعض، مثلما أن الوحدات لا تتوافق مع النقاط، وذلك لأن الوحدة ليس لها وضع، والنقطة لها وضع).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأما من الأشياء الموضوعة فعلى هذا النحو، وذلك أنه ولا مبادىء المقاييس الصادقة هي واحدة بأعيانها. وذلك أن مبادىء أشياء كثيرة هي مختلفة في الحس حتى أنها لا يطابق بعضها بعضاً، مثل أن الواحدات غير مطابقة للنقط، وذلك أنه: أما تلك فليس لها وضع، وأما هذه فلها).

<u>التفسير</u>

قال: لقد تبين الآن أن مقدمات البراهين في الصنائع (العلوم) المختلفة ليست واحدة وبعينها بسبب طبيعة الأمور التي يُنظر فيها، وذلك لأن من البيّن بنفسه أن المقدمات الأولى التي تُبحث في معظم الصنائع هي ذات طبائع مختلفة، كاختلاف النقطة التي هي مبدأ المِقدار الذي هو موضوع صناعة الهندسة، والواحد الذي هو موضوع صناعة العدد. وذلك لأنه وإن كانت الوحدة

تتفق مع النقطة في كونهما كلاهما غير منقسم، فإنهما يختلفان في أن الشيء غير المنقسم في الوحدة ليس له وضع، والشيء غير المنقسم الذي هو [النقطة فله وضع].

والواحد، الذي هو موضوع صناعة العدد. وهذا، لأنه وإن كانت الوحدة تتفق مع النقطة في أن كليهما لا ينقسم، فإنهما يختلفان في أن الشيء غير المنقسم الذي هو الوحدة ليس له وضع، والشيء غير المنقسم الذي هو النقطة له وضع، لأنه طرف الخط. ولكنه يريد أنه متى بيّنّا أن موضوعات الصناعات تختلف باختلاف المبادئ – أي باختلاف عللها، وهي المقدمات التي تؤخذ في الصناعات من العلل بذاتها، وذلك في البراهين البسيطة – فسيتبين أن المقدمات مختلفة، وهذا هو البرهان الخاص وبالذات. ولكنه قال: «مبادئ لأمور كثيرة»، لأنه قد يُظَنّ أن هذه هي المقدمات التي تشترك فيها صناعات كثيرة، وبالمثل يُظَنّ أن لصناعات كثيرة مبادئ واحدة، أي علل موضوعاتها، وهذه تختلف بطريقة النظر، أو أنه بسبب صعوبة برهان الشيء وضع الأمر بحسب ما يظهر في بعض الصناعات.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> ويلزم بالضرورة أن تتفق إما في الحدّود الوسطى، أو في الموضوعات، أو في المحمولات، أو أن تكون حدودًا وسطى لأحد العلمين، وأطرافًا للعلم الآخر).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد يلزم ضرورة أن تكون مطابقة إما في الأوساط وإما من فوق وإما من أسفل، وإما أن يكون لبعضها من داخل الحدود ولبعضها من خارج).

<u>التفسير</u>

قال: إنه يتبع بالضرورة، إذا اشتركت صناعتان مختلفتان في حد واحد من حدود القياس الثلاثة، أن تشتركا إما في الحدّ الأوسط، أو الحدّ المحمول (الأكبر)، أو الحدّ الموضوع (الأصغر). وهذا [يعني]، إما أن يكون الحدّ المشترك هو الحدّ الأوسط في كلا العلمين، أو الحدّ الموضوع [فيهما]، أو الحدّ المحمول [فيهما]، أو أن يكون في إحداهما حدًا أوسط وفي الثانية محمولاً، أو موضوعًا في إحداهما ومحمولاً [في الأخرى]. ولا توجد علومٌ تشترك في حدود الأقيسة البرهانية على وجهٍ آخر غير هذه الأوجه.

فمثلاً، لا يمكن أن تكون "النقطة" حداً أوسط في علم العدد وعلم الهندسة معاً، ولن تكون محمولاً فيهما معاً، أي الحدّ الأكبر، ولا موضوعاً فيهما، أي الحدّ الأصغر. ولا يمكن أن تكون في علم العدد حداً أوسط، وفي علم الهندسة حداً أكبر أو أصغر، أو العكس. ولا كذلك أيضاً أن تكون في علم العدد حداً أكبر وفي علم الهندسة حداً أصغر، أو العكس. وإذ كانت هذه هي كل الأوجه التي يمكن أن تشترك بها العلوم في حدود الأقيسة، وكانت كلها ممنوعة، فمن الواضح إذاً أن الصنائع (العلوم) المختلفة الطبائع لن تشترك في المقدمات الجوهرية الخاصة بها.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وكذلك أيضاً المبادئ الكلية، التي اعتادت علوم كثيرة أن تشترك فيها، لا يمكن أن توجد واحدة بعينها في أشياء [مختلفة]، مثل القول بأن كل شيء يصدق عليه الإيجاب أو السلب. وهذا لأن طبائع أجناس الأشياء مختلفة، فمنها ما يختص بالكم ويناسبه، ومنها ما يختص بالكيف ويناسبه. فالبرهان إذن يتم من هذه [المبادئ الخاصة] ومن المقدمات الكلية).

(ترجمة "متّى": وأيضاً ولا من المبادئ العامية يمكن أن يكون البعض، وهي التي من شأنها أن يبيّن منها كل شيء. وأعني بالعامية مثل أن القول على كل شيء إما موجبة وإما سالبة: وذلك أن أجناس الموجودات هي مختلفة، وبعضها هي موجودة للكميات فقط، وبعضها للكيفيات فقط. وهذه هي التي معها يكون البرهان بالمبادئ العامية).

التفسير

قال: ولا يمكن للمقدمات في صناعة (علم) ما، أو في صنائع عدة، أن تُبحث في صنائع مختلفة منفصلة عنها من حيث النظر، من غير أن تنضم إليها المقدمات الخاصة بكل واحدة من تلك الصناعات، كمثل المقدمة القائلة إن «الإيجاب والسلب يقسمان الصدق والكذب»، فهذه يُبحث فيها في جميع العلوم حين تُنسب إلى المقدمات الخاصة بتلك الصناعة التي يُبحث فيها. والسبب في ذلك هو أن طبائع أجناس الأشياء مختلفة من وجه ومتفقة من وجه، وهي من وجهٍ ما مختلفة، توجد فيها محمولات خاصة بها ومناسبة لها، كمثل المساواة التي تخص الكمّ، والكمّ الذي يخص الكيف. ومن الوجه الذي تتفق فيه، توجد فيها المعاني المشتركة، فيجب أن تتم البراهين فيها من هذين النوعين من المقدمات، أعني الكلية(العامة) والخاصة.

ولقد قال هذا القول على سبيل معارضة السوفسطائي، وإلا، فقد بيّن من قبل أن المقدمات المنطقية لا تبحث فيها أي صناعة جزئية من حيث هي أجزاء للبرهان، بل يُبحث فيها من حيث هي قوانين (أو أصول). وأما المقدمات غير المنطقية، فالذي منها يكون في علمٍ أعلى، فقد قيل من قبل كيف يبحث فيه العلم الأدنى، كمثل أمور علم المناظر مع علم الهندسة، أعني أن العلم الأدنى يبحث فيها بحسب اسم التراكيب التي توجد في الأمور القائمة (الموجودة) فيها.

وأما المقدمات التي تشترك فيها صناعات كثيرة، وليست في صناعة واحدة، لا كلية ولا خاصة، فإنها تُقال بأحد أنحاء الاسم المشترك، كمثل المقدمة القائلة إن «الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية». ولكن قد سبق القول في هذه، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «إذاً، فالبرهان يتم من هذه ومن المقدمات الكلية»، أي عندما تتفق على موضوع العلم الذي تبحث فيه، ويعودون إلى ذلك مرارًا على هذا النحو ووفقًا لهذا البيان، فلن تكون فيه سهولة للجدال.

ولا يمكن أن تكون هناك مبادئ عامة يُبرهَن بها على كل شيء (وأعني بالعامة، مثل مبدأ أن كل شيء إما أن يُوجَب أو يُسلَب)، وذلك لأن أجناس الموجودات مختلفة، فبعضها يختص بالكميات وحدها، والآخر بالكيفيات وحدها، وهي التي تُقام البراهين في شأنها باستخدام [المبادئ] العامة. لذلك فلا بد أن تنضم إليها المقدمات الخاصة بكل واحدة من تلك الصناعات.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، بما أن المبادئ لا توجد بدون النتائج، وليست أكثر عددًا؛ وذلك لأن المبادئ هي أيضًا قضايا واحدة بعينها. ولكنها تزداد عليها [أي على القضايا السابقة] بحدٍ واحد إما خارج كلا الطرفين، أو [كحد] أوسط بين الطرفين، وأما النتائج فتزداد إلى ما لا نهاية، بينما الحدّود متناهية، لأن بعضها ضروري وبعضها ممكن. ومن وضع نظره على هذا النحو، سيعلم يقينًا أن المبادئ لا يمكن أن تكون واحدة بعينها، ومحصورة، لأن النتائج تسير إلى ما لا نهاية).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً المبادئ ليست أقل من النتائج بالكثير، فإن المبادئ هي المقدمات؛ والمقدمات تكون إما بزيادة حد يُقتضّب، وإما بأن يُدْخَل. وأيضاً النتائج تمعن إلى ما لا نهاية، والحدود متناهية من قِبَل أن المبادئ

عضها ضرورية، وبعضها ممكنة. أما الذي يجعل بحثه على هذا النحو، فإنه لا يمكن أن تكون المبادئ واحدة بعينها أو محدودة والنتائج بلا نهاية).

<u>التفسير</u>

قال: وأيضًا، بما أنه من وضع القضايا أن تكون إما مساوية للنتائج في العدد أو أقل منها، فهي ليست أكثر عددًا؛ والسبب في ذلك هو أن القضايا تزيد على النتائج بحدٍّ واحد، إما الحدّ الذي يوضع بين الطرفين، وهذا في الشكل الأول، أو الذي يكون خارج كلا الطرفين في الشكلين الآخرين، كما تم بيان كل هذا في كتاب القياس بسبب النتائج التي أطلقوا عليها اسم "متصلة"، أي تلك التي تُستنتج من تركيب الحدّود بعضها مع بعض، مثلما يكون عندما توجد ثلاثة حدود، فتتولد قضيتان ونتيجة واحدة، وإذا أضفنا حدًا رابعًا، تولدت ثلاث قضايا وثلاث نتائج، وإذا أضفنا حدًا خامسًا، تولدت أربع قضايا وست نتائج: ولكنه أراد بهذا، أنه لما كان من الواضح أن النتائج بحسب ترتيباتها كثيرة، أقول يجب أن تكون المقدمات كذلك، وبالتفصيل، إذ وُجد أن النتيجة تُبرهَن من مقدمات كثيرة، ونتائج كثيرة لا تُبرهَن إلا من مقدمات كثيرة، لأنه يجب أن تُحصى المقدمات بحسب عدد النتائج، والأمر لا ينعكس، أي، حين تُحصى المقدمات، أن تُحصى النتائج. وهذا، لأن النتائج إنما تُحصى عند من يُحصي موضوع المطلوب أو محموله أو كليهما. وهذا، لأن المبادئ والمقدمات تُحصى بحسب عدد الحدّ الأوسط لمطلوب واحد بعينه.

وقال: وهذا، لأن المبادئ هي والمقدمات شيء واحد بعينه. المعنى هو أن المبادئ هي المقدمات. وقال: وتزيد عليها بحد واحد، وهو يقصد على النتائج. ولكنه قال، خارج كلا الطرفين، لأنه يوجد في الشكل الثاني والثالث تارةً

خارج كلا الطرفين، وتارةً داخل كلا الطرفين، والحدّ، حين يوضع في الشكل الثاني والثالث، ويُخصَّص به، يوضع خارج كلا الطرفين.

وقال: وأما النتائج فإنها تزيد إلى ما لا نهاية. أشار إلى أنه يرى من المحتمل أن كل نتيجة هي مقدمة لنتيجة أخرى، وأشار إلى أنه يريد أن النتائج لا تُدرَك بعلمنا. ولكنه قال: وأما الحدّود فهي متناهية، لأن بعضها ضروري وبعضها ممكن. وها هو قد علّل هذا بأن كل نتيجة تُحَلّ إلى حدود متناهية. ولا يمكن لأحد أن يقول: إذا كانت النتائج لا متناهية، والنتائج تُحلّ إلى مقدمات، فستكون هي أيضاً لا متناهية؛ فإنه من المعلوم أنه يجب أن تكون المقدمات متناهية، وهي نفسها في هذا على عكس النتيجة.

وقال: «ومن وضع نظره على هذا النحو...»، إلى آخر الفصل، فالمعنى هو: من وضع تأمله في هذا المطلوب على هذا النحو في المقدمات، يظهر أنه لا يمكن أن تكون [المقدمات] واحدة بعينها، أي محصورة في العدد، والنتائج غير متناهية. وهذا سيكون برهانًا منفصلاً بنفسه: وهو أنه إذا سلمنا بأن النتائج لا متناهية، أي غير محصورة في العدد، فلا يمكننا أن نضع المقدمات محصورة في العدد.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> ولكن إذا انصرف [أحدهم] إلى جانب واحد، وقال إنها بالتأكيد مبادئ للهندسة، ومبادئ للحساب، ومبادئ للطب، فإن هذا القول بالتأكيد لا يزيد عن كونه قولاً مطلقًا عن كمية المبادئ. ولكن، لو قال إن مبادئ كل هذه العلوم هي واحدة وبعينها، لكون هذه المقدمات واحدة وبعينها، لكان هذا القول جديراً بالسخرية، لأنه وفقاً لهذا القياس المنطقي، ستكون كل الأشياء شيئاً واحداً وبعينه).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فأما إن قال الإنسان على جهة أخرى بنحو ما مثل أن تقول إن هذه الهندسة، وهذه للحساب، وهذه للطب ـ فما الذي يقال غير أن للعلوم مبادىء؟ فأما القول بأنها واحدة بأعيانها من قِبَل أن هذه هي واحدة بأعيانها فذلك مما يستحق أن يُهزأ به، إذ كان على هذا القياس تكون كلها واحدة بأعيانها).

<u>التفسير</u>

قال: ولكن، إذا مال الإنسان إلى جانب واحد من النظر، وهو الأمر الذي في بادي الرأي، وعرف من خلال ما يظهر من كل نوع، أن هذه قضايا هندسية، وهذه قضايا طبيعية، فإنه سيضع حتمًا أن قضايا العلوم كثيرة. لأنه لا فرق بين هذين القولين وبين قول من يضع أن قضايا العلوم واحدة وبعينها: فإنه يجب أن نسخر منه، لأنه يُظن حسب هذا القول أن موضوع علم الحساب وموضوعات سائر الصنائع هي واحدة وبعينها، ويلزم عن ذلك، ويعلم من يضع هذا، أن الموجودات كلها واحدة. ولكنه أراد أن يبين تفاهة هذا القول، وأنه من جنس الأقوال السخيفة؛ أي أن من قال إن القضايا واحدة وبعينها، كمن يقول أن قضايا العلم الطبيعي هي قضايا الهندسة وهي قضايا سائر الصناعات، وقول من وضع أن الموجودات واحدة؛ فأي هذه الأوضاع الثلاثة كان، أو جميعها، فهي خسيسة في مرتبة واحدة، ويلزم بعضها عن بعض، لأنها بذلك تكون متطابقة مع نفسها: وبهذه الطريقة تصبح كل الأشياء شيئًا واحدًا.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وأيضاً، القول الذي يبرهن على أي مطلوب كان من جميع هذه المبادئ، إلى أن ترجع مبادئ جميع العلوم إلى شيء واحد بعينه، ليس قولاً صحيحاً، بل يسير مسيرة قول محال؛ لأنه لو كان هذا، لما كان إلا في التعاليم التي هي براهين بيّنة. وكذلك أيضاً لا يمكن أن يكون الأمر كذلك في

التحليل بالعكس، وذلك أن مبادئ الأقيسة هي بالقضايا الأولية؛ وعندما تتم هذه [الأقيسة]، تتجدد منها قضايا أولية، وتكون مختلفة، لأن النتائج مختلفة).
(ترجمة "متّى": وأيضاً ولا القول بأنه قد يبيّن كل ما اتفق من جميعها حق. وهذا هو أن يُطلب أن مبادىء جميعها هي واحدة بأعيانها. وذلك أن القول بهذا كثير البله، إذ كان لا يكون هذا إلا في التعاليم التي هي بيّنة ظاهرة. ولا أيضاً يمكن أن يكون في التحليل بالعكس، وذلك أن المبادئ هي مقدمات غير ذوات أوساط)

التفسير

قال: وأيضاً، القول الذي يبرهن على أي مطلوب اتفق في أي صناعة كانت من قضايا واحدة وبعينها، إلى أن تكون القضايا في جميع العلوم قضايا واحدة، ليس غير صحيح فقط، بل هو قولٌ ظاهر الاستحالة، لا يقول به إلا أهل الشر، وذلك أن هذا الأمر لا يظهر في التعاليم البيّنة جداً، بل يظهر خلافه، وهذا لأن القضايا تختلف باختلاف الصناعات التي هي أجزاء التعاليم، وكذلك لا يظهر هذا في التحليل بالعكس، أعني عندما تُصنع الأقيسة على المطالب، بل يظهر تنوعها ، أي أنه يظهر له من عادة التعاليم ومن عادة صانعي الأقيسة أن القضايا تختلف باختلاف الصناعات؛ ولذلك، من لا يعرف هذا، ليست له ممارسة في أي من هذه الصناعات، ومن له هذا الحال، فهو في غاية البلادة.

وقال: «وهذا، لأنها مبادئ الأقيسة»، إلى قوله، «لأن النتائج مختلفة». فإنه يقول: لأن المبادئ التي في الأقيسة المصنوعة في الصناعات، والتي لا تُعلَم بالحدّود الوسطى، يمكن أن يضاف إليها مقدمات من جنسها على العدد الذي ظنناه فيها محصورًا، فتُستحدَث منها [مقدمات] من جنسها، وتُستحدَث منها نتائج أخرى غير النتائج المُستحدَثة من هذا الترتيب الأول للمقدمات.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وإن قال أحدهم إن المقدمات غير ذوات الوسط، التي هي مبادئ لكل واحدة منها [أي العلوم]، هي بالضرورة محصورة - وهذا حين يجب أن يُبرهَن بها على كل مسألة تعرض من بينها جميعًا - ولا هي كذلك مختلفة اختلافًا بسيطًا [9]- وهذا لأن لكل علم مبادئه الخاصة به - فربما يكون كل واحد من المبادئ يندرج تحت جنس يشملها، إلا أن كل علم يختص بمبادئه[10]. ومن الواضح أيضاً أن هذا غير ممكن. فإنه من الواضح أنه في الأشياء التي أجناسها مختلفة، تكون أجناس مبادئها مختلفة أيضاً).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد تكون، عندما يزاد فيقتضب مقدّمات غير ذوات أوساط مختلفة، نتائج مختلفة. فإن قال قائل أن المقدمات غير ذوات الأوساط هي المبادئ، إلا أنها واحدة في كل واحد من كل واحد من الأجناس. فإن كان ليس جميعها يبيّن كل ما اتفق بطريق الواجب، ولا أيضاً هي مختلفة على هذا الضرب من الاختلاف حتى يكون لكل واحد واحد من العلوم مبادىء مختلفة، فلعله أن يكون الباقي هو أن تكون مبادىء جميعها متناسبة في الجنس، لكن من هذه هذه، ومن هذه هذه. ومن البيّن الظاهر أنه ولا هذا أيضاً ممكن. وذلك أنه قد تبيّن أن مبادىء الأشياء المختلفة في الجنس هي أيضاً مختلفة في الجنس).

<u>التفسير</u>

ما قاله ههنا فيه شك، وهذا ربما لأن قائلاً قد يقول إنه يجب أن يكون لجميع القضايا جنس مشترك يشملها ويجعلها ملائمة في كل صناعة لمادتها، وتكون على نحو واحد كلية، وعلى أنحاء كثيرة خاصة، كما نقوله في كثير من القضايا الكلية. وهذا، عندما نكون قد سلمنا بأنه لا يمكن أن يُبرهن على أي مطلوب اتفق بأي قضية كانت. فإن المبادئ تخص [الموضوع]، وهكذا يجب أن

---

[9] فالحل هو أن المبادئ ليست مختلفة تمامًا و ليست هي هي تمامًا. بل هي من جنس واحد مقول بتناسب.

[10] في ترجمة أخرى: وإن قال قائل إن المقدمات الأولى غير ذوات وسط (غير ذات وسط) هي نفس المبادئ، وأن في كل جنس [مبادئ] واحدة، ولكن ليس الأمر أنها [مبادئ] لكل شيء، بحيث يجب أن يُبرهن بها على أي شيء كان، ولا أنها مختلفة تمامًا، بحيث تكون كل معرفة مختلفة عن الأخرى، فيبقى أن مبادئ الجميع متجانسة، ولكن من هذه [المبادئ] تنتج هذه [النتائج]، ومن تلك تنتج تلك.

تكون مبادئ تدرك الموضوع نفسه بحسب وضع الموجودات، أي أنه توجد لها مبادئ تختص بها وتدركها؛ وهذا كما لو قال أرسطو عن القضية التي قال فيها إن "الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية فيما بينها"، وعما يشبه هذا الجنس من القضايا. وربما تكون كل القضايا من هذا النوع، أي أنها كلية، ولكن كل علم يجعلها خاصة بمادته، ويعالجها معالجة خاصة، كما قيل عن القضايا الكلية.

لكن بيّنٌ إذن أنها [أي العلوم] مختلفة وليست واحدة في كل صناعة، ليُبرهَن على المطلوب بجميعها، [وإذا اختلفت مبادئها بالجنس] فإن قضاياها ستكون مختلفة بالجنس. وهذا هو ما عناه بقوله: «إن الأشياء التي أجناسها مختلفة، تكون أجناس مبادئها أيضًا مختلفة»، أي مبادئها التي هي موضوعات الصناعات. وهذه، لكونها مختلفة بالجنس، فإن قضاياها تكون مختلفة بالجنس على نحو مماثل. وذلك لأن القضايا هي بالطبع علل لتلك الأشياء، أو هي أشياء من أجناس تلك الأشياء بقدر ما هي خاصة بها ومحمولة عليها من جهة "ما هو الشيء."

ولكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون لجميع القضايا جنسٌ واحد، لأن القضايا التي هي في الأشياء التي تختلف أجناسها – أي في الصنائع (العلوم) التي تختلف موضوعاتها بحسب الجنس – [لا يمكن أن تكون من جنس واحد]. فإنه لو كانت الصنائع تقع في جنس واحد، لوضعت كل الصنائع الجزئية تحت صناعة واحدة. وبما أن موضوعات الصنائع مختلفة في الجنس، فمن الواضح إذن أن مبادئها كذلك [مختلفة]، أي قضاياها الكلية والضرورية.

من الواضح إذن أن المقدمات ليست محصورة، لأنه لو كانت هي نفسها محصورة، لكان ما يضاف إليها من ضمن العدد الأول للمقدمات، ولكن ليس الأمر كذلك لو أضفنا نتائج أخرى غير النتائج اللازمة عن العدد الأول من تلك المقدمات.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وهذا لأن المبادئ تقال بحسب نوعين: "التي منها" [تقوم البراهين] و"التي بواسطتها". "التي منها" هي القضايا الكلية، و"التي بواسطتها" هي القضايا الخاصة، مثل القضايا التي تختص بالأعداد والمقادير).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وذلك أن المبادئ تقال على ضربين: التي منها؛ والتي فيه. فأما التي منها فهي عامية؛ وأما التي فيه فهو خاص بمنزلة العدد من العِظُم).

<u>**التفسير**</u>

وقال: «وهذا، لأن المبادئ تقال على نوعين: "ما منه" و"ما به"».

والمعنى هو: وهذا، لأن المبادئ الموجودة في الصناعات قسمان: إما مبادئ تبحث من حيث هي شبيهة بها، أي في الأمور الخاصة الموجودة في تلك الصناعة، وهذه ليست جزءًا من الصناعات، ولذلك هي كلية (عامة). أو مبادئ هي جزءِ مما يُبرهن عليه في تلك الصناعة، وهذه بالضرورة خاصة بكل جنس وليست كلية (عامة). ولذلك سمّى هذه "ما به"، وسمى النوع الأول "ما منه".[11]

[11] لذلك يجب أن نميز بين المبادئ العامة بمعنى ليست خاصة (وهذه المقدمات التي تشترك فيها صناعات كثيرة، وليست في صناعة واحدة، لا كلية ولا خاصة، فإنها تُقال بأحد أنحاء الاسم المشترك، كمثل المقدمة القائلة المساوي للمساوي مساوي)، وبين العامة بمعنى الخاصة (المبادئ الخاصة بالصناعة العامة).

ولكن يجب أن تعلم أن المبادئ الكلية (العامة) اللا–خاصة بصناعة واحدة، هي عندي [تسمى كلية (عامة)] باشتراك الاسم، وهي في الحقيقة كثيرة ومختلفة وليست واحدة. وهذه مثل القضية القائلة: إن الأشياء المساوية لشيء واحد [هي متساوية فيما بينها]، وأن المتناسبات إذا أُبدلت كانت متناسبة. ولكن قد سبق هذا في كلامنا.

(33)

العلم و الظن

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وإن العلم والمعلوم يباينان البتة الظن والمظنون، لأن العلم هو بالكلي والأمور الضرورية؛ والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه. ومع هذا، ولكن هناك بعض الأشياء الصادقة التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. فمن الواضح إذن أنه لا يوجد "علم" بهذه الأشياء، لأن [وجود علم بها] سيجعل ما هو "ممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه" في نفس الوقت "مستحيلاً أن يكون على خلاف ما هو عليه" [وهذا تناقض]).

(ترجمة "متّى": والعلم والمعلوم هو مخالف للظن والمظنون، بأن العلم يكون على طريق الكلي و بأشياء ضرورية و الضروري لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. و قد توجد أشياء صادقة و موجودة، غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. فمن البيّن إذن أن في هذه لا يكون علم، وإلا تكون أشياء ممكن أن تكون على خلاف ما هي عليه).

التفسير

قصده في هذا الفصل هو أن يُبيّن الفرق بين العلم والظن والعقل، وقد بدأ أولاً بتعليم الفرق بين العلم والظن بسبب اختلاف الموضوع الذي يتعلق به العلم والظن، وقال: «إن العلم والمعلوم يباينان البتة الظن والمظنون، لأن العلم هو بالكلي والأمور الضرورية»، وهذا يعني أن العلم يخالف الظن في أمرين:

أحدهما، أن موضوع العلم ليس سوى الكلي، أما الظن فيتعلق بالكلي والجزئي. والثاني، أن موضوع العلم ضروري، وموضوع الظن هو الممكن بلا شك. وذلك لأنه يوجد علم صادق وظن صادق.

ولأن الظن سيكون صادقًا لا محالة، وقد يقول قائل إن كليهما [أي الظن والعلم] واحد لاجتماعهما في الصدق، قال: **«ومع هذا فإنه توجد لا محالة بعض الأمور الصادقة والموجودة التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه»**.

المعنى هو: ولكن مع كون مادة الظن ليست ضرورية، لا يمتنع عنه الصدق، إذ قد توجد أمور صادقة ليست بضرورية، لأنها يمكن أن توجد على خلاف ما هي عليه: أي، لأنها تتغير، وهذه هي الأمور الجزئية الشخصية؛ وذلك هو الصادق المقابل للكاذب الممكن. فإن الصادق الضروري هو الذي يقابله الكاذب المستحيل.

وبعد أن صرّح بأن الظن يكون لا محالة في هذه الأمور، شرع يبيّن أنه لا يمكن أن يكون فيها علم، من خلال علامات اختلاف موضوع العلم عن موضوع الظن. وقال: «إذن فمن الواضح جليًا...» إلى آخر ما كتبناه. المعنى هو: وبما أن الظن سيكون لا محالة في هذه المادة، فمن الواضح لا محالة أنه لن يكون من الممكن أن يوجد فيه علم؛ لأن العلم يكون لا محالة في تلك [الأمور] التي لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. وإذا افترض أحدهم أنه علم، لزم عن ذلك أن ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه. وهذا منتهى البطلان.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> ليس العقل، الذي هو مبدأ العلم، ولا كذلك أيضاً القضايا الأولية (البديهية)، التي يكون التصديق بها بغير برهان. أما العقل والعلم والظن فهي صادقة، والأمر في هذه [الثلاثة] أنه يبقى إذن أن يكون الظن إما صادقاً أو كاذباً، ومن الممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، وهذا هو التصديق بالقضايا الأولية غير الضرورية).

(ترجمة "متّى": وأيضا ولا العقل ـ وأعني بالعقل مبدأ العلم ـ ولا أيضا علم غير مبرهن، وهذا هو اعتقاد مقدمات غير ذوات أوساط. والصادقة هي العقل والعلم والظن وما يقال بهذه. فقد بقي إذن أن يكون الظن بالصدق أو الكذب، ويمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه؛ وهذا هو الاعتقاد في المقدمات غير ذوات الأوساط وليس هو ضرورياً. وهذا موافق على هذه الجهة للأشياء المشاهدة، وذلك أن الظن هو شيء غير ثابت؛ وطبعه هو مثل هذا).

التفسير

إن القوة العقلية، التي هي مبدأ العلم، لا تتعلق بالأمور الممكنة، ولا كذلك العلم الذي يُبنى على القضايا الأولى التي هي غير ذات وسط (أي البديهية). ثم قال: «أما العقل والعلم والظن فهي صادقة». ـ يريد: وتشترك هذه الثلاثة في كونها صادقة، لكن العقل والعلم [صادقان] دائماً، أما الظن فيكون صادقاً في وقتٍ وكاذباً في وقتٍ آخر. ثم قال: «فيبقى إذن أن يكون الظن إما صادقاً أو كاذباً». يعني: أنه لما كان العلم والعقل صادقين دائماً، وقد تبيّن أنهما شيء آخر غير الظن، فإنه يتبع ذلك أن كل ظن يقع لنا يكون إما صادقاً أو كاذباً. إذن، لن يكون العلم والظن شيئاً واحداً، لأن كل علم يقع لنا هو صادق.

وقال: «ومن الممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه». – يريد: وهو يشير إلى أنه من الممكن أن يكون الشيء المظنون في وقت الظن به على خلاف ما يُظن به، أو يريد أنه من الممكن أن يكون الشيء المظنون في وقت آخر غير وقت الظن به على خلاف ما يُظن به. وهذه هي حالة الظن الصادق، الذي يتكون من قضايا ممكنة، أما الحالة الأولى فكانت حالة الظن الكاذب، أي أن يكون المظنون على خلاف ما يُعتقد في الوقت الذي يُعتقد فيه. وأما قوله: «وهذا هو التصديق بالقضايا الأولية (المباشرة) غير الضرورية»، فمعناه أن الظن الصادق، الذي هو صورة للعقل بواسطة العلم، هو تصديق بالقضايا

الأولية غير الضرورية. أما العلم فهو عن الشيء الناتج عن هذه القضايا، وكما أن العلم شيئان، مبادئ ونتائج، فكذلك الحال في الظن. ولكنه أراد أن حدّ الظن بالجملة هو التصديق بالقضايا على هذه الهيئة، والتصديق الذي يلزم عن مثل هذه القضايا. وهذا مُسلَّم به في الظواهر، فإن الظن غير يقيني، وطبيعته كذلك.

قال: «وهذا الحدّ يوافق ما عليه الأشياء»، معناه أن ما قلناه في حدّ الظن (الرأي)، من أنه التصديق بالقضايا الأولية لا على سبيل الضرورة، أو التصديق الذي يلزم عن مثل هذه القضايا، هو حدّ موافق لما عليه الشيء في ذاته. ولهذا قال: «لأن الظن إنما يتعلق بالأمور الممكنة، وهذه هي طبيعته كذلك أيضاً»، أي، يجب النظر في ذاته من جهة الوجود من خلال الأمور الممكنة، لأن هذا الأمر لا يعرض لنا (اتفاقاً). وهذا، لأنه قد وُضِع أن الظن (الرأي) إنما هو في الأمور الممكنة، وأن صورته وماهيته على هذه الهيئة؛ فمن البيّن إذن أن هذا الحدّ يوافق ما به يكون الشيء هو هو بذاته.

وقال: «بما أن المرء لا يجزم بالشيء المستحيل أنه يمكن أن يصير على خلاف ما هو عليه، وهو الظن. (الرأي)»، وصولاً إلى قوله «إن الظن (الرأي) يقع في مثل هذا فقط»، فالمعنى هو أن المرء لا يجزم جزمًا قاطعًا بما يظهر أنه غير ممكن أن يكون، ولا أن يصير في أي وقت على خلاف ما جزم به، [فإن] هذا الجزم هو الظن (الرأي). لكنه سيجزم حتمًا بمثل هذا النوع من الجزم بأنه علم. ومع ذلك، سيجزم أن جزمه في أمر هو ظن (رأي)، عندما يجزم بأمر ما أنه على صورة معينة، ويجزم في جزمه الأول أنه من الممكن أن يصير على

خلاف تلك الصورة. وهذا هو جوابه عن الحدّ الذي عرّف به الظن (الرأي)، وهو أنه جزمٌ بما يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه[12].

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: أما في الأمور الضرورية، فيقع العلم حتمًا، إلا أن يقول قائل: كيف يمكن أن يُعلَم ويُظَنّ الشيء الواحد بعينه، مع أن ما يعلمه شخص ما هو بحيث يظنه، سواء كان بواسطة أم بغير واسطة؟ فما هو المانع إذن من أن يكون الظن (الرأي) والعلم شيئًا واحدًا، مع كون علمه بالشيء في إحدى الحالتين هو علمه به في الأخرى؟ وهذا لأن الظن (الرأي) سيكون حتمًا عن "ما هو" الشيء، إذا كان شيئًا، وعن "لِمَ هو"[13].

(ترجمة "متّى": ومع هذا ليس إنسان يعتقد في ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أن اعتقاده ظن، لكن يرى أنه يعلم علماً. لكن إذا كان الأمر على هذا، ويمكن أيضاً أن يكون على خلاف ما هو عليه، فلا مانع يمنع حينئذ أن يظنه ظناً. فإذن مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن، وأما على الأمر الضروري فعلم).

التفسير

وفضلاً عن ذلك، قد يشك أحدهم في هذا ويقول: إذا كان العلم شيئًا آخر غير الظن، لكون موضوعاتهما مختلفة، فكيف يمكن أن يكون لدينا ظن وعلم بنفس الشيء الواحد بعينه، أي عن موضوع واحد؟ فإننا نجد هذا يحدث لنا غالبًا في أمور كثيرة، سواء كانت أمورًا وسطى، أي نتائج، أو كانت قابلة للتحليل إلى

[12] وقال: بما أن أحداً لن يجزم بشأن المستحيل أنه على خلاف ما هو عليه، ويقول إن هذا ظن، إلى قوله: "لأن الظن إنما يقع في مثل هذا فقط"، فيريد: أن أحداً لا يجزم بجزمه الذي يبدو له أنه من غير الممكن أن يوجد، ولا في أي وقت، على خلاف ما جزم به، ويقول إن هذا الجزم هو ظن، بل سيجزم حتماً بشأن مثل هذا الجزم بأنه علم. ولكنه يجزم بجزمه في أمر ما بأنه ظن، حين يجزم بأن الأمر على صورة ما، ثم يجزم بناءً على جزمه الأول بأنه من الممكن أن يكون على خلاف تلك الصورة. وهذا هو جوابه عن الحدّ الذي به عرّف الظن بأنه: جزمٌ يُجزَم معه بإمكان كونه على خلاف ما هو عليه.

[13] إذن لا يكون [الظن هو العلم]. فالعلم إنما هو بالضروريات. وكيف إذن يكون الظن والعلم شيئاً واحداً؟ ولِمَ لا يكون الظن علماً، إذا افترض أحد أن كل ما يعلمه يمكن أن يظنه؟ فسيترتب على ذلك أن هذا العالم وذاك الظان كلاهما يتتبعان [الأدلة] عبر الوسائط حتى يصلا إلى [المقدمات] المباشرة التي لا واسطة فيها. وعليه، إذا كان الأول يعلم، فإن من يظن يعلم أيضاً. وكما أن [معرفة الشيء هي أن تعلم] أنه كائن ولماذا هو كائن، فإن هذا [الـ 'لماذا'] هو الحدّ الأوسط نفسه.

[قضايا] بلا واسطة، أي إلى مقدمات بيّنة بنفسها. وعندما يحدث لنا هذا في المقدمات والنتائج، وهو أن يكون لدينا ظن وعلم في آنٍ واحد، فإنه يتبع بالضرورة أن يكون الظن والعلم شيئًا واحدًا بعينه. إلى حدّ أن يكون علمنا بالشيء من خلال أحدهما هو علمنا به من خلال الآخر. ومع ذلك سيكون هناك ظن، وهو نتيجة لعلمنا بالعلة، لأنها هي ما يخصص النتيجة المستنبطة من المقدمات. وهذا لأن العلم بالمقدمات هو علم بالوجود فقط، والعلم بالنتيجة هو علم بالوجود والعلة من خلال البراهين البسيطة، والبرهان [الحقيقي] إنما يكون ببرهان العلل.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: أما إذا كان العلم والظن شيئًا واحدًا، فهذا ليس قولًا جازمًا بلا شك، بل هما مختلفان على نحو ما. وهذا لأن العلم والظن يحصلان لنا من خلال جميع أنواع البراهين: أي تلك التي تُظهر وجود الشيء، وتلك التي تُظهر علته، وتلك التي تُظهرهما معًا. إذا كان قول القائل على هذه الصورة، وجَزَمَ هو بالأمور التي لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، مثل الحدّود التي هي أوساط في البراهين اللِّمِّيّة (براهين السبب)، فإنه لا يظنُّ هذا ظنًّا، بل يعلمه علمًا. وإذا جزم بتلك الأمور الصادقة من غير أن تكون بالذات ولا جوهرية، فإنه سيظن ذلك ظنًّا، ولن يعلم هل الشيء موجود، ولِمَ هو موجود وربما إذا كان الشيء ذا واسطة، كان الظن فيه ظنًّا بالسبب "لِمَ هو الشيء"، وأما إن كان بلا واسطة، كان الظن فيه ظنًّا بالوجود).

(<u>ترجمة "متّى":</u> كيف يمكن إذن أن يُعلم ويُظن شيء واحد بعينه؟ ولأي سبب لا يكون الظن علماً؟ إن وضع إنسان أن كل ما يعلمه فهذا قد يظنه ظناً بالمتوسطات حتى تصير إلى غير ذوات الأوساط حتى يكون بما. ذاك هو عالم بكون هذا أيضاً يعلم، وذلك أنه كما. أنه قد يوجد الظن بأنه موجود، كذلك بلِمَ هو؟ وهذا هو الوسط. فنقول إنه إن كان اعتقاد على هذا من الحال، وهو أن يعتقد في الأشياء على أنه لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه كما توجد

للحدود التي يها تكون البراهين، فليس إنما يظن ظنا، لكنه يعلم علماً. وإن كان يعتقد أنها صادقة، غير أنها ليست موجودة في الجوهر والضرورة فإنما يظن ظناً وليس يعلم علماً بالحقيقة أنه موجود ولِمّ هو موجود أيضاً، إن كان بالمتوسطات فيظن لم هو موجود؛ وإن كان بغير متوسطات فيظن أنه موجود فقط. فأما أن يكون الظن والعلم ظناً وعلماً لشيء واحد بعينه، فلذلك ليس يوجد لا محالة. لكن كما أنه قد يكون ظن صادق وكاذب في شيء واحد بعينه على جهة ما، كذلك أيضاً قد يكون العلم والظن علماً وظناً لشيء واحد بعينه. فأن يكون الظن الصادق والكاذب ظناً صادقاً وكاذباً شيء واحد فقد يلزم الاختيار لذلك شناعة، وهي أن يلزمه أن يكون ما بظنه ظنا كاذباً أن لا يظنه).

<u>**التفسير**</u>

ولكن ليس الظن والعلم بنفس الشيء شيئاً واحداً على الإطلاق، بل كما أن [الظن] الصادق والكاذب يتعلقان بنفس الشيء من وجه ما، فكذلك العلم والظن يتعلقان بنفس الشيء. وذلك أن القول بأن الظن الصادق والكاذب يتعلقان بالشيء نفسه (كما يقول البعض) يؤدي إلى استنتاجات محالة وأمور أخرى، [مثل القول] بأن من يظن خطأً فهو لا يظن ما يظنه. [والمقصود هو أن] من يقول إن العلم والظن شيء واحد، فإنه حين يظن في شيء ظنًا كاذبًا، فإنه يظن ولا يظن في آن واحد؛ وذلك لأنه من الجهة التي له علم بالشيء، لا يظنه، ومن الجهة التي يظنه، فإنه يظنه بالفعل، فيكون لنا فيه ظن ولا ظن في آن واحد

وربما إذا كان الظن والعلم شيئاً واحداً على الإطلاق، لأنهما بالفعل عن موضوع واحد، فلن يكون هذا بإيجابٍ من غير شك، أعني، لن يحدث في كل موضع أن يكون موضوع الظن والعلم واحداً، وأن يكون العلم والظن بسبب ذلك شيئاً واحداً بعينه. فإنه متى كان موضوعهما شيئاً واحداً، سيكون موضوعهما بالاسم شيئاً على أنحاء مختلفة، أعني بسبب رجلين، كما يكون عن شيء واحد

بعينه ظن صادق وظن كاذب، صادق لأحدهما وكاذب للآخر، وبهذا النحو الواحد لا يكون الموضوع واحداً.

فإذا اعتقد المرءِ في الأمور التي لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه (وهي تشبه الحدّود التي تقوم عليها البراهين) أنها كذلك، فإنه حينئذ لا يظن، بل يعلم. أما إذا اعتقد أنها صادقة، ولكن ليس على أنها تكمن فيها بالضرورة بالجوهر وبالصورة، فإنه سيكون ظانًّا، ولن يعلم على الحقيقة "عِلمَ أنّ" (أي أن الشيء كذا) و"عِلمَ لِمَ" (أي لِمَ هو كذا)؛ وذلك إذا كان يظن من خلال [مقدمات] بلا واسطة. أما إذا لم يكن ظنه من خلال [مقدمات] بلا واسطة، فإنه سيظن "أنّ الشيء كذا" فقط.

وقال في الرد على الشبهة المتقدمة: إنه لا يمكن أن يجتمع لشخصٍ ما في شيء واحد بعينه العلمُ والظنُّ معًا. وذلك لأن العلم هو الجزم بأن ما يجزم به لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، مثلما يُقال في القضايا الذاتية التي جعلناها حدودًا وسطى في البرهان. وأما الظن فهو الجزم بأن الشيء يمكن أن يكون على خلاف ما يجزم به.

إذن، من الواضح أنه لا يمكن أن يجتمع لنا هذان القولان في شيء واحد بعينه، وأن الظن يعرض لنا بأن نقول عن الأشياء إنها صادقة من غير أن نقول إنها جوهرية وضرورية. وذلك لأن هذا القول الذي به يعرض الظن، لا فرق فيه بين أن يكون قولاً بواسطة أو بغير واسطة، إلا أنه متى كان بواسطة، أعني أن النتيجة ستكون ظنًا بـ "لِمَ هو الشيء"، وإن كان بغير واسطة، كان ظنًا بـ "هل الشيء في الشيء"؛ [ويمكن أن يكون الظن] كاذباً على نحوين، وهكذا سيكون هناك شيء واحد، يجب على الظانّ أن يعرفه. وأشار، كأنه يريد أن يقول: أنه

إذا لم يجتمع العلم والرأي بإثباتٍ واحد على شيءٍ واحد، فلا تجتمع في النفس آراءٌ متقابلة. ولكن قد يحدث أن يُثبِتَ امرؤٌ عن الشيء أنه كذا، وأنه ليس بكذا في آنٍ واحد، كما لو ظنَّ أحدهم أن الأرض في الوسط، وأنها تنحرف عن الوسط في آنٍ واحد.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولمّا كان "الشيء الواحد بعينه" يُقال على أنحاء كثيرة، فمن وجهٍ يكون الأمر ممكنًا، ومن وجهٍ آخر لا يكون كذلك. فمن المحال أن يظن المرء ظنًا صادقًا أن القطر مُشَارِكٌ للضلع في القياس [مُقاوِمٌ له]، ولكن القطر الذي تدور حوله الآراء هو الشيء الواحد بعينه، وعلى هذا النحو يكون [الرأي] على الشيء نفسه. أما "ما كان عليه الشيء" [أي الماهية] بحسب الحدّ فليست هي الشيء نفسه. وبالمثل، فإن العلم والرأي يتعلقان بالشيء نفسه، فهذا [العلم] يتعلق بالحيوان على نحوٍ لا يمكن ألا يكون حيوانًا [أي على نحو ضروري]، وأما ذاك [الرأي] فيتعلق به على نحوٍ يمكن [أن يكون على خلاف ذلك]، كما لو كان هذا [العلم] يتعلق بـ "ما هو الإنسان" [ماهيته]، وذاك يتعلق بالإنسان، ولكن ليس بـ "ما هو الإنسان". فالموضوع واحدٌ لأنه "إنسان"، ولكن من هذا الوجه [أي من جهة الحدّ] ليس واحدًا).

(ترجمة "متّى": ولما كان الواحد بعينه يقال على وجوه كثيرة: فمنها ما هو كالممكن، ومنها كغير ممكن، فإن ظن ظناً حقاً أن القطر مشارك للضلع هو شناعة، لكن أن يكون القطر وهو الذي كان الظن شيئاً واحداً بعينه فهكذا يكون لشيء واحد؛ فأما الماهية لكل واحد منهما بالقول ليست واحدة بعينها. كذلك العلم والظن أيضاً يكونان لشيء واحد بعينه. أما العلم فبأن نأخذ أنه حيوان هكذا، وهو على أنه لا يمكن أن لا يكون حيواناً؛ و أما الظن فعلى أنه يمكن. مثال ذلك إن كان ذلك ما هو موجود للإنسان، و هذا أنه إنسان، لكنه ليس هو موجوداً للإنسان، و ذلك أن شيئا واحدا بعينه وهو أنه إنسان، وعلى هذا النحو، على أنه ليس هو واحدا بعينه. فظاهر من هذه أنه ليس يمكن ولا أن يكون لشيء واحد بعينه ظن وعلم معاً. وإلا، قد كان يحصل شيء واحد

بعينه الاعتقاد أنه قد يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ولا يمكن، وهذا غير ممكن. وأما في موضوعين مختلفين فقد يمكن أن يكون كل واحد منهما).

التفسير

"بما أنه كان من المشكوك فيه، وهو المبدأ الذي سبق طرحه، ما إذا كان العلم والظن شيئًا واحدًا، لكون العلم والظن يتعلقان بشيء واحد، فإنه [أي أرسطو] يريد أن يعلّم أن سبب الخطأ في هذا الأمر هو إذا اعتُبر أن اسم "الواحد" يدل على شيء واحد فقط، بينما هو في الحقيقة يدل على أشياء كثيرة.

ولذلك يُقال إنه بما أن اسم "الواحد" يُقال بحسب معانٍ كثيرة، فإن العلم والظن يمكن أن يكونا شيئًا واحدًا بخصوص بعض الأشياء التي يُطلق عليها اسم "الواحد". وليس من الممكن أن يُقال هذا بالمعنى الثاني، وهو أن يكونا كلاهما واحدًا في الموضوع واثنين في الحدّ، لا واحدًا في الموضوع والحدّ معًا. وهذا لأن من الخطأ أن يجمع شخص ما بين الضروري والممكن في شيء واحد في الوقت نفسه، كما في المثال: من الخطأ الاعتقاد بأن القطر قابلٌ للقياس بالضلع [أي يشترك معه في مقياس واحد]، لأن البرهان قد أُقيم بالفعل على أنه غير قابل للقياس به بالضرورة. فالقطر إذن يمكن أن يكون موضوعًا للعلم عند من يمتلك العلم بهذا الأمر، وموضوعًا للظن عند من يظن أنه قابل للقياس. وعلى هذا النحو يُقال عن الظن والعلم إنهما شيء واحد، أي بسبب الموضوع؛ أما أن يكونا شيئًا واحدًا في الحدّ، فهذا مستحيل.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: فمن البين إذن، أنه لا يمكن أن يعلم أحد شيئًا واحدًا ويظنه في نفس الوقت؛ لأنه إن لم يكن كذلك، للزم عن موضوع واحد في آن واحد القول بأنه يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، وأنه لا يمكن أن يكون

كذلك، وهذا محال. وأما إذا كانا شخصين، فيمكن بالطبع أن يجتمع هذان الأمران معًا، بأن يظنه أحدهما ويعلمه الآخر؛ ولكن في شخص واحد لا يمكن أن يجتمع العلم والظن في موضوع واحد معًا؛ وإلا لقال في نفس الوقت عن الإنسان إنه حيوان لا يمكن ألا يكون حيوانًا، وإنه ليس حيوانًا، وهذا لأن هذا أمر ممكن).

(ترجمة "متّى": فأما أن يكون لشيء واحد بعينه كما قلنا شيء واحد بعينه فلا يمكن أيضاً على هذا الوجه، وإلا قد يكون له اعتقاد معاً ـ مثلاً فيما هو إنسان أنه حيوان، وهذا هو أنه يمكن أن يكون غير حيوان وأنه ليس هو حيواناً، وذلك أن هذا هو أنه قد يمكن أن يكون غير حيوان وأنه ليس هو حيواناً، وذلك أن هذا هو أن قد يمكن).

التفسير

فصورة العلم والظن إذن هي هذه – أي حقيقتهما – وهي: أن كليهما واحد في الموضوع، واثنان في الحدّ والصورة. كما في المثال: القول المتعلق بالإنسان بأنه "حيوان"، وأنه ليس من الممكن ألا يكون حيوانًا في أي وقت من الأوقات، هو علم. أما القول بأنه "حيوان"، ولكن من الممكن في وقت ما ألا يكون حيوانًا، فهو ظن. فالقول الأول إذن قد أخذ "الحيوان" كما هو وارد في حد الإنسان وماهيته؛ أما القول الثاني فقد اعتبر أن "الحيوانية" هي صفة فيه فقط، دون أن يكون لها مدخلاً إلى ماهيته وجوهره.

وبناءً على هذا، فإن الموضوع في كلا القولين هو واحد ونفسه، أما الحدّ فليس واحدًا ونفسه، وهذا لأن الفصل الأخير في أحدهما يختلف عن الآخر. ويتضح من هذا أنه لا يمكن أن يجتمع الظن والعلم بالشيء نفسه في آن واحد. إذ لو أمكن ذلك، لكان بوسعه في نفس الوقت أن يعتقد بأن الأمر يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه (وهو الظن)، وبأنه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه (وهو العلم)، وهذا أمر غير ممكن. فمن الممكن أن يجتمع

كلاهما (العلم والظن) في شخصين مختلفين حيال الشيء نفسه، كما قيل، ولكن ليس من الممكن أن يجتمعا في الشخص نفسه. إذ سيكون لديه الظن بأن الإنسان حيوان (بمعنى أنه أمر ممكن)، وفي نفس الوقت العلم بأنه حيوان (بمعنى أنه أمر ضروري)؛ وهذا يعني أنه يعتقد بأنه لا يمكن ألا يكون حيواناً، وبأنه يمكن ألا يكون حيواناً في آن واحد[14]. وهذا هو ما عناه حين قال: وإلا، لَجَازَ أن يُقال عنه في آنٍ واحدٍ إنه إنسان، وهو حيوان، وأنه لا يمكن ألا يكون حيوانًا، وأنه ليس بحيوان. وذلك لأن هذا أمر ممكن، إذ لا فرق بين أن يَقُول قائلٌ عن شيءٍ ما "إنه حيوان، وليس من الممكن إلا أن يكون حيوانًا، وأن هذا غير ممكن"، وبين أن يَقُول "إنه حيوان وليس بحيوان في آنٍ واحد": لأن قولنا سيكون عندئذٍ ممكنًا وغير ممكن، وهو ما يعارضه تقابل الإيجاب والسلب.

[14] في ترجمة أخرى: قال: فمن البين إذن مما قلناه في حدّ العلم والظن، أنه لا يمكن أن يجتمع لإنسان واحد في شيء واحد بعينه ظن وعلم معًا، وفي زمان واحد بعينه؛ وإلا للزم أنه يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ولا يمكن أن يكون كذلك في آن واحد، وهذا باطل. وأما أن يكون هذان القولان في شيء واحد معًا عند شخصين، فذلك ممكن. وذلك لأنه يمكن أن يقول أحدهما في الشيء إنه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، ويقول الآخر إنه ممكن. ولكن في إنسان واحد ليس ممكنًا أن يوجد هذان القولان في شيء واحد معًا في زمان واحد، إلا إذا كان ممكنًا أن يقول إنسان واحد إن الإنسان حيوان وليس بحيوان معًا. وذلك لأنه لا فرق بين أن تقول في شيء إنه حيوان وليس بحيوان، أو أن تقول فيه إنه لا يمكن ألا يكون حيوانًا (وتقول أيضًا إنه يمكن ألا يكون حيوانًا).

(34)

حدة الذكاء

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما النظر في سائر قوى النفس الناطقة، وهي العقل، والفهم، والعلم، والصناعة، والروية، والحكمة، فإن حالها هو أن بعضها يندرج تحت النظر الطبيعي، وبعضها تحت النظر الخلقي. وأما جودة الحدّس، فهي القدرة على إصابة الحدّ الأوسط في زمن يسير. فمثلاً، عندما يرى شخص أن القمر مضاء دائمًا من الجانب الذي يواجه الشمس، فإنه يدرك بسرعة سبب ذلك، وهو أن القمر يستنير من الشمس. وكذلك عندما يرى رجلاً غنيًا يتحدث مع فقير، فإنه يعرف أن هذا الفقير إما يقترض منه، أو أنهما صديقان لأنهما يبغضان الرجل نفسه؛ فإنه متى عرف كلا الطرفين، عرف جميع العلل الوسطى).

(ترجمة "متّى": وأما كيف يجب أن تقسم الباقية في الذهن والعقل والعلم والصناعة والفهم والحكمة: فبعضها من حق النظر الطبيعي، وبعضها من علم الأخلاق خاصة. وأما الذكاء فهو حُسْنُ حدس ما يكون في وقت لا يؤاتي للبحث عن الأوسط، مثل ما أنه إذا رأى إنسان أن ما يلي للشمس من القمر هو دائماً مضيء، يفهم بسرعة أي سبب هو هذا، وهو أنه كذلك من أجل أنه من الشمس ينير، أو إذا رأى إنساناً خاطب غنيا يعلم أن ذلك لكيما يقترض ! أو أنهما اصدقاء من أجل أنهما أعداء واحد بعينه. وذلك أن الذي يعلم الطرفين يعلم جميع الأسباب التي هي أوساط. ـ فليكن النير ما بنظر إلى الشمس الذي عليه آ وأنه ينير من الشمس الذي عليه ب، والقمر الذي عليه ح. فب موجودة ل ح، أعني القمر؛ وأعني بال ب أنه ينير من الشمس؛ وآ موجودة ل بّ، أعني أن النير ينتظر إلى هذا أعني إلى ناحية ما فيه ينير. ف آ إذن موجودة ل ح بتوسط ب).

التفسير

قال: «أما ما تبقى، وكيف يجب أن يُقسَّم في مجال الفكر والعقل والعلم والصناعة والتعقّل والحكمة – فتلك منها ما هو من مباحث النظر الطبيعي، وهذه منها ما هو من مباحث النظر الخلقي». –يريد: وربما كان البحث في طبيعة الفهم يخصّ العلم الطبيعي، وأما البحث في الصناعة والعلم فإنه من شأن العقل. وأما في البحث في الفرق بين العلم والرأي، فيشترك المنطقي والطبيعي: فالمنطقي ينظر فيهما من جهة الصدق والكذب، وأما الطبيعي فينظر فيهما من جهة كونهما قوتين من قوى النفس.

وأما جَوْدَةُ الحدّسِ، فهي حَدْسٌ صائبٌ للحد الأوسط في زمنٍ لا يُدرَك[15]، كمثل من رأى أن القمر له نوره دائمًا من جهة الشمس، فاستنبط على الفور سبب ذلك، وهو أنه يضيء بسبب استمداد النور من الشمس. أو [كمثل من] رأى شخصًا يتحدث مع رجل ثري، فعرف أنه يقترض منه مالًا بالربا، أو [أدرك] لِمَ هما صديقان: لأنهما عدوّان لنفس الشخص. فإنه بمعاينة كل العلل الوسطى، يكون قد عرف الطرفين (الحدّين الأقصيين).

فهو يأخذ "كونه مُضيئًا من جهة الشمس" وهو الحدّ (أ)، الذي هو الحدّ الأكبر، و"استمداد الضوء من الشمس"، الذي هو الحدّ الأوسط، وهو الحدّ (ب)، و"القمر"، الذي هو الحدّ الأصغر في هذه المسألة، وهو الحدّ (ج). إذن، فإن (ب) موجود في (ج) أي القمر نفسه، وهو استمداد الضوء من الشمس؛ وفي (ب) نفسه موجود (أ)، أي أن يكون مضيئًا من الجهة التي يستمد منها ضوءه؛ ولهذا فإن (أ) موجود في (ج) بواسطة (ب).[16]

---

15 في ترجمة أخرى: فأمَّا الحدّس فهو (كما قال) سرعةٌ يقع بها الإنسان على الحدّ الأوسط، الذي هو العلة، عندما يُدرك أن المحمول موجود في الموضوع.

16 في ترجمة أخرى: فالحدّس إذن هو لمن أدرك أن (أ) موجود في (ج)، وظن في نفسه أن ذلك يكون بواسطة الحدّ الأوسط (ب)، وهذا ما ظنه في نفسه لسرعة إدراك العلة، التي متى كانت في الموضوع، لزم عنها أن يكون المحمول فيه.

تمَّت المقالة الأولى من كتاب البرهان.

والحمد لله العظيم وتبارك اسمه.

الكتاب الثانى

من تحليلات أرسطو الثانية (البرهان)

وشروح ابن رشد الكبرى عليها

ملخص محتويات الكتاب:

عن المسائل الأربع للحد الأوسط [أي العلة]، وهي: هل هو، وما هو، وأنّه موجود (أو الثبوت)، ولِمَ هو. وكيف يُبرهَن على "ما هو" (الماهية)، وما علاقته بالبرهان. وأن الحدّ يكون بالعلة. وعن قسمة العلل، وأيها تتوافق معًا وأيها لا، وكيف يمكن البرهان عليها. وعن تركيب الحدّ من أجزائه، وكيف يتم البحث عنها عندما تكون مجهولة. وكذلك كيف يتم البحث عن العلة. وأخيرًا، عن معرفة المبادئ التي لا تقبل البرهان والفرق بينها. في العلوم، يُعتاد البحث عن أربعة أمور، وهذه كلها هي مسائل الحدّ الأوسط. وما هو موضوع هذا الكتاب[17].

[17] في ترجمة أخرى: في المطالب الأربعة: «هل هو»، و«ما هو» و «أنّه كائن (أو لِمَ هو)»، و«بسبب ماذا هو». وكيف يُبرهَن على "ما هو" وعلاقته بالبرهان. وأن الحدّ يكون بالعلة. وفي تقسيم العلل، وأيها يتوافق معًا وأيها لا يتوافق، وكيف يمكن أن يكون لها برهان.

(1)

أنواع المطالب

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إن الأمور التي نبحث عنها تساوي في العدد تلك التي نعرفها. ونحن نبحث عن أربعة: الثبوت (أنه موجود)، ولِمَ هو، وهل هو، وما هو[18]. فإننا عندما نسأل ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك موجودًا، فإننا نُدخله في الحساب [أي نطرح سؤالاً]، مثلاً: هل تنكسف الشمس أم لا؟ فهنا نحن نسأل عن "الثبوت" نفسه. والدليل على هذا أننا متى وجدنا أنها تنكسف، توقفنا [عن السؤال]. ولو كنا نعلم من البداية أنها تنكسف، لما سألنا "هل". ولكن عندما نعلم "الثبوت"، نبحث حينئذٍ عن "لِمَ هو". فمثلاً، عندما نعرف أنها تقبل الكسوف، وبأن الأرض تتحرك، إننا نسأل حينئذٍ عن علة (سبب) الحدوث مثل: لِمَ تنكسف، أو لِمَ تتحرك. هكذا تكون المسائل في هذه الأمور).

(ترجمة "متّى": الأشياء التي تطلب جميع الأشياء التي نعلمها هي متساوية. والأشياء التي نطلبها هي أربعة: أحدها أنه يوجد؟ والآخر لماذا، إن كان موجوداً إنه ما هو، وما هو. وذلك أنّا متى طلبنا أي الشيئين: هذا، أو هذا؟ من حيث قد وضعنا بالعدد ـ مثال ذلك: أي الأمرين ليت شعري: أتقبل الشمس كسوفاً أم لا؟ فإنّا نطلب أنه يوجد والدليل على ذلك. ذلك أنّا إذا وجدنا أنه تقبل، كففنا عن الطلب. وإن علمنا منذ أول الأمر أنها تقبل الكسوف، ليس نطلب أيّ الأمرين يرى هو، وإذا علمنا أنه قد يوجد، طلبنا حينئذ لِمّ هو. مثال ذلك أنّا إذا علمنا أنه يقبل الكسوف أو لأي سبب يقبل الكسوف، ولأي سبب تتحرك الأرض فهذه هكذا نطلبها).

التفسير

شرح القسم الثاني من الكتاب: ولأن البحث الأول في هذا الكتاب قد انقسم إلى قسمين: علم ما هو البرهان، وعلم ما هو الحدّ؛ وها هو [أرسطو] قد أتمَّ

[18] في ترجمة أخرى: أما التي نبحث عنها فهي أربعة: أحدها "الثبوت"، والثاني "لِمَ هو هذا"، و"هل هو"، و"ما هو".

الكلام في ماهية البرهان، وما هي أنواعه، وممَّ يتألف كل نوع منها، وبأية شروط ومقاصد (التي تُذكر في شأنها) تكون [البراهين] إما براهين فحسب أو براهين تامة، وتحدث مع ذلك عن جميع اللواحق التي تتبع البراهين؛ فقد شرع هنا في النظر في القسم الثاني من هذا الكتاب، وهو النظر في أنواع الحدّ، وفي الأشياء التي يتألف منها، وفي الطريق الذي به تُستنبط، وبإيجاز، في جميع الأمور التي تلحقها وممَّ تتألف منه.

ولأن الحدّ شيء آخر غير البرهان، وبما أن مطلب "ما هو؟" يختلف عن مسألة البرهان، فقد افتتح الكلام بذكر عدد المطالب الأولية الطبيعية: أي، تلك التي تُطلب بالقصد الأول لتحصيل صورة الشيء في العقل مطابقةً لوجوده خارج العقل. وشرع يُعلِّم أن الأشياء التي تُطلب (المطالب) والأشياء التي تُعلم (المعلوم) هي واحدة من حيث الموضوع، ولكنها تختلف من حيث الحدّ. وذلك لأنها قبل أن تُعلم، تكون "مطالب"، وعندما تُعلم، تكون "نتائج"، تمامًا كما أنها حين تُستخدم للبرهنة على شيء آخر غيرها، تُدعى "مقدمات".

وهذا هو ما عناه بقوله: «إن الأشياء التي نطلبها والأشياء التي نعلمها متساوية»، والمعنى أنها هي الأشياء التي تُعلَم بعد السؤال. وذلك لأن ههنا أشياء تُعلَم ابتداءً دون أن نلتمس في وقت ما معرفتها. وهكذا يجب أن يُفهم هنا أنه يعني بالمسألة المطلوبة المجهولة بالطبع، وهي التي تُعلَم بالقياس فقط. وذلك لأن ههنا أشياء تُطلَب وتُعلَم بالبحث أو بنوع من القسمة، ومن هنا يُظَن بالقسمة أنها قياس[19]، وكذلك الأمر بالطلب، وقد تبين حاله في كتاب القياس.

---

[19] القسمة بحث وليست طلب.

وبعد أن صرّح بأن الأشياء المطلوبة هي بعينها الأشياء المعلومة بعد السؤال، صرّح بأنواع المسألة وقال إنها أربعة: أحدها هو "هل هو"، والآخر "لِمَ هو هذا"، و"إن كان"، و"ما هو". وإذا كان الأمر كما وقع في هذه الترجمة، فيجب أن يُفهم كلامه بأن قوله "هل هو" له نوعان: "هل هو على هذه الحال" و"هل هو مطلقاً"، وبهذين الاثنين تكون المطالب أربعة. وذلك لأن المطلوبين الاثنين يتعلقان بـ"هل هذا موجود"، أي "هل الشيء موجود" أو "هل هو على صفة كذا."

وبقوله «لِمَ هو هذا» يفهم سؤال العلة، وهو الذي يبحث عن المطلوب "لِمَ"، أي أنه يسأل "لِمَ كانت العلة". وهذا هو الذي وضع فيه شرط برهان العلة، وهذا المطلب لا يكون إلا بعد معرفة الوجود، وهذا بالطبع سيكون عن المطلب المركب، أي "هل كذا هو كذا". وبقوله «ما هو» يفهم مطلب الحدّ. وقال: وذلك لأننا، حين نسأل عن أيٍّ من الأمرين «هل هو»، إلى قوله، «إننا بالفعل نسأل هل هو»، فإنه يعني بذلك أياً من الضدين الاثنين.

وقال: «من جهةٍ نضع الآن في العدد». –يريد: أننا من جهةٍ نضع الشيء الذي نطلبه – وهو أحد المتقابلين – في العدد، أيًّا منهما وضعنا، بحيث لا يمنع ذلك من [السؤال عن] الآخر. "أي"، سواء كان مطلوبًا نطلبه لأجل معرفتنا بعدم صدق أحد المتقابلين. وكأنه قال: لكن يتبع أن يكون عدد هذه المطلوبات بهذا الترتيب، ووجودها هو هذا الوجود، لأنه يجب أن تكون هي نفسها في عدد هذه المسائل وتوافقها. وهذا بيّنٌ بنفسه، عندما نسأل عن شيء ما، هل أحد المتقابلين موجود فيه، من أجل معرفتنا أن أحدهما هو [الموجود]،

من غير أن نتأمل. وهذا هو «مطلب "هل هو"». كما لو سألنا: هل القمر ينخسف أم لا ينخسف.

ثم قال: «والعلامة على هذا هي أننا متى وجدنا أنه ينخسف، كففنا عن السؤال»، إلى قوله: «أيهما بدا من الأمرين». ـ يريد: أن العلامة على أن هذا المطلوب هو «مطلب "هل هو"»، هي أننا عندما نسأل هل تنكسف الشمس أم لا تنكسف، فبعد أن نقف على أحد الأمرين، يبطل السؤال عن هذا المطلوب.

ثم قال: «ومتى علمنا – وهو مطلوبنا – فإننا نسأل حينئذٍ "لِمَ هو"»، إلى قوله: «لأي سبب يلحقه الكسوف، أو لأي سبب تتحرك الأرض». ـ يريد: متى علمنا من رأس الأمر أنها تنكسف، فإننا لا نبحث «بمطلب "هل هو"»، بل نبحث عن "لِمَ هو". أي: لأي شيء تنكسف. وبالمثل، عندما نجهل هل الأرض تتحرك أم لا، فإننا نسأل حينئذٍ هل تتحرك أم لا. ومتى عُرف عندنا أنها تتحرك، فإننا نسأل لِمَ تتحرك. وهو يعني بقوله "هل تتحرك الأرض"، هل تتحرك بالزلزلة، وهل تتحرك بحسب الطبيعة إلى أسفل.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وبعض الأشياء [نطلبها] بطريق آخر. كما في المثال، أننا نسأل: هل الإنسان موجود، أو الإله، أم ليس بموجود. وأعني عندما نسأل «"هل هو موجود أم لا" بإطلاق»، لا، إذا كان أبيضاً أو لا. ومع ذلك، يتم طرح بعض الأمور بطريقة أخرى، كما في المثال الذي نبحثه، إذا كان إنساناً، أو إلهاً، أو ليس كذلك. وأنا أفهم أنه عندما نسأل، إذا كان موجوداً أو غير موجود ببساطة، ليس إذا كان أبيضاً أو غير أبيض).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وبعض الأشياء يكون طلبنا لها على جهة أخرى ـ مثال ذلك إن كان الإنسان أو الإله موجود أو غير موجود ـ وأعني بطلبنا أنه

موجود أو غير موجود على الإطلاق، لا أنه بيض أو غير أبيض. وإذا علمنا أنه موجود نطلب ما هو ـ مثال ذلك ما هو الإله، أو ما هو الإنسان).

<u>التفسير</u>

قال: إن بعض الأمور تُستفسر بهذه الطريقة، أي أنها تتبع نمط التركيب، وتُسأل عما إذا كان هذا المحلي موجوداً. وهذا هو النمط، كما لو قلنا، القمر ينخسف، ولماذا ينخسف: بالنسبة لبعض الأشياء، يُطرح السؤال بشكل بسيط، كما لو قلنا، إذا كان الله موجوداً، وإذا كان الإنسان كذلك، مع ما يحدث، أن الوجود في ذاته يكون غير معروف. هذا هو ما يدل عليه، عندما قال: «وأفهم، عندما نسأل إذا كان الأمر بسيطًا أم لا، وليس إذا كان أبيض أو غير أبيض». وهناك معنى، ونعرف السؤال حول وجود هذا الشيء، الوجود البسيط، أو الوجود المركب. مثلما نقول، إذا كان الإنسان أبيض أم غير أبيض، فهذا هو وجوده، وهذه الطريقة في السؤال بسيطة، واثنان منها مجردة، كما لو قلنا، الله موجود، أو غير موجود. ولكن عندما نعرف أنه موجود، نسأل عن ماذا هو الله، أو ماذا هو الإنسان: فما الذي نسأله، وعندما نكتشفه نعلم أن هذا هو وجود حقيقى، وهذا هو عدده. عندما نسأل إذا كان موجودًا أم لا، نسأل إذا كان هناك شيء آخر في وجوده، أم لا، عندما نعرف إذا كان أو سيكون، أو جزئيًا، أو ببساطة، نسأل عن سبب وجوده، وماذا هو: سؤالنا بالتأكيد هو، لنسأل ما هو الحدّ الوسط. لذلك نحن نستقصي، ونسأل عن السبب الذي يجعل المحمول موجودًا في الموضوع في سؤال مركب، أو نسأل عن السبب الذي يجعله شيئًا منفصلًا فقط في سؤال منفصل، ويجب أن يكون السؤال الأول حوله من خلال مفهوم السبب، والثاني من خلال مفهوم ماذا هو.

وهذا هو ما عناه بقوله: «ومتى علمنا أنه سيكون، أو أنه موجود، إما على جهة التركيب أو على جهة البساطة، فإننا نبحث في المطلوب عن "لِمَ هو؟" أو "ما هو؟"». ويعني بقوله «في الجزء» (على جهة التركيب) المطلب المركب، كما لو قلنا: هل هذا الشيء موجود في هذا الشيء؟ ويعني بقوله «ببساطة» مسألة الوجود المطلق.

ثم قال: «"أو أنه سيكون، أو أنه موجود"»، ليضع فرقاً بين هذا، وهو البحث عن علة هي موجودة بالفعل، وبين البحث عن علة بها يمكن أن يوجد. وذلك لأن الشيء الذي يُطلب وجوده ينقسم إلى هذين القسمين: أي، منه ما يُطلب وجوده أو عدم وجوده، ومنه ما يُطلب إمكان وجوده أو عدم إمكان وجوده.

ويتضح من قوله هذا في هذين البرهانين – أعني برهان الوجود (أو برهان الإنّ) وبرهان العلة (أو برهان اللمّ) – أن البرهان المطلق يفصل بين هذين الأمرين، من حيث إن المسألة فيه تكون بارتباط الحدّ الأوسط الذي يعرض له حالان معًا: أي أنه علة لعلمنا بوجود المحمول في الموضوع، وعلة لوجود المحمول في الموضوع.

وبعد ذلك، ذكر المطلبين المركبين وذكّر بأحد المطلبين البسيطين، ثم شرع في ذكر المطلب البسيط الثاني، وهو مطلب "ما هو". وهذا المطلب يكون في الأشياء المفردة متى علمنا وجودها. كما في المثال، عندما نعلم أن "الإنسان موجود"، فإننا نسأل "ما هو؟."

وبعد أن ذكر هذه المطالب الأربعة، مطلبين مركبين ومطلبين بسيطين، صرّح بأن هذه هي المطالب التي بها نعرف الأشياء علماً حقيقياً، وأنها أربعة،

وقال: «فإذن الأشياء التي نطلبها...» إلى قوله: «...وهذا هو عددها». والمعنى هو: فإذن أنواع الأشياء التي نطلبها هي هذه، وهذه هي المسائل التي متى وجدنا بها ما نطلبه، علمنا تلك الأشياء علمًا يقينيًا، وعددها هو هذا العدد.

ولقد تقرر أن هذه المسائل هي بهذا العدد، لأنها هي المطلوبة بحسب عددها في الموجودات خارج النفس، وليس لنا سؤال بالطبع إلا عن هذه الأربعة. وذلك لأنه معلوم بنفسه أن كل مسألة إما مركبة وإما بسيطة، وأنه يُسأل في البسيط والمركب عن كليهما بعد وجود العلل، أما في المركب فبقولنا "لِمَ هو؟"، وأما في البسيط فبقولنا "ما هو؟."

ولكن تكلم الشراح عن قسمة المسألة المركبة في هذا الموضع إلى قسمين فقط، مع أنه هو نفسه قد قسمها في كتاب الجدل إلى أكثر من ذلك، وذلك حين قال هو نفسه هناك إن المحمول يُطلب وجوده في الموضوع بحسب أنحاء كثيرة، أحدها ما إذا كان موجودًا فيه فقط، أو كان جنسًا، أو عرضًا، أو غير ذلك من المحمولات التي عددناها هناك. وظنوا بسبب ذلك أن القسمة هنا تقع على أنواع المسائل البرهانية، وهناك على أنواع المسائل الجدلية. لكن هذا الجواب ضعيف، لأن المسائل التي عددناها في كتاب الجدل يبحث فيها صاحب صناعة البرهان، كما يبحث فيها الجدلي، وصاحب صناعة البرهان يسأل هل المحمول حدٌّ للموضوع أم ليس بحدّ.

والجواب الصحيح هو أن يقال إن القسمة المذكورة هنا هي لأنواع الأسئلة المناسبة التي هي لنا في الموجودات خارج النفس، أي هي أنواع المسائل التي تكون لنا بحسب الطبع في جميع الصناعات.

فإن المسألة إذا كانت عن الجنس أو الحدّ، لا تكون مسألة نظرية، بل هي مسألة منطقية، لأن الحدّ والجنس ليسا خارج النفس، كما لو كانا شيئًا موجودًا خارج النفس أو غير موجود. والفرق بينهما هو أن ما عددناه في كتاب الجدل (الطوبيقا) هي مطالب تلحق [الأشياء] من جهة كونها في النفس، أما ما عددناه هنا فهي مطالب تتبع الموجودات من جهة كونها خارج النفس.

(2)

دوران كل طلب حول الحد الأوسط

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إذن يترتب الآن في جميع المطلوبات أن يكون السؤال هو هل يوجد حد أوسط ما، وما هو هذا الحدّ الأوسط، وهذا لأن الحدّ الأوسط هو العلة. وفي جميع هذه [المسائل] يُسأل عن هذا، حين يُطرح ويُسأل هل [القمر] ينخسف، والسؤال عن هذا هو لكي ترى هل يوجد شيء يكون علة ما، أم لا، وبعد هذا، متى علمنا أنها موجودة، نبحث: ما هي إذن هذه؟).

(ترجمة "متّى": فالأشياء التي نطلبها، للأشياء التي إذا وجدنا علمناها علماً يقينا هي هذا وهذه عددها. فإذا طلبنا أنه يوجد أو أنه موجود على الإطلاق، فإنما نطلب: أتُرى قد يوجد له شيء أوسط، أم لا؟ ومتى علمنا إما أنه يوجد أو أنه موجود، إما بالجزء وإما على الإطلاق، وطلبنا من الرأس: لِمَ هو؟ أو: ما هو؟ فطلبنا حينئذٍ إنما هو أن يطلب ما هو الأوسط. وأعني بقولي إنه يوجد بالجزء على الإطلاق: إما بالجزء فأن طلب: أتُّرى يقبل القمر الكسوف أعني عدم النور، أو يتزيّد تزيّدا. وذلك إن طلبنا في أمثال هذه إما أن النور موجود أو غير موجود ؛ أما على الإطلاق فهو أن نطلب إن كان موجوداً أو غير موجود القمر (و) الليل. فقد يلزم إذن في جميع المطالب أن يكون الطلب هو إن كان يوجد شيء وسط. وما هو الوسط؟ وذلك أن الوسط هو العلة. وفي جميعها إنما يطلب هذا: ليت شعري قد يقبل الكسوف؟ والطلب في هذا إنما هو : أترى يوجد شيء هو علة، أم لا؟).

التفسير

وبعد أن بيّن أن عدد المطالب هو هذا، شرع يعلّم الفرق بين كل واحد من هذه المطالب، وقال: «ولكن عندما نسأل "هل هو موجود أم لا" على الإطلاق، فإننا نسأل في الحقيقة "هل له حد أوسط أم لا"». والمعنى هو أن الفرق بين

مسألة الوجود ومسألة العلة هو أننا عندما نسأل عن الوجود، فإننا نسأل عن الحدّ الأوسط الذي هو العلة، لكي نعلم أن المحمول ثابت للموضوع، أو ننفي أن يكون الحدّ [المفترض] هو العلة، لكي نعلم، وأن العلة ملازمة للمحمول بذاتها. فعندما نعلم، نعلم العلة بعد علمنا بالوجود.

وأقول إن [السؤال] إما أن يكون "من وجهٍ" (جزئياً) وإما أن يكون "على الإطلاق". فمن وجه، [نسأل] مثلاً: هل يخسف القمر أو يزداد نوراً؟ ففي مثل هذه الأمور نسأل هل الشيء [على حالة معينة] أم ليس كذلك. وأما على الإطلاق، فنسأل: هل يوجد قمر أم لا، أو هل يوجد ليل أم لا. قال أرسطو: وأعني بقولي "من وجه" و "على الإطلاق"، أما "من وجه" فعندما يُسأل: هل يلحق القمر خسوف — أي انعدام الضوء — أو يزداد ازدياداً؟ وهذا لأن سؤالنا في مثل هذه الأمور هو: هل الشيء كذا أم ليس بكذا؟ وأما "على الإطلاق" فعندما نسأل: هل يوجد قمر أم لا، أو هل يوجد ليل أم لا.

ثم سمّى المطلب المركّب ما كان "من وجه"(في الجزء)، وسمّى البسيط ما كان "على الإطلاق"، وشرع في توضيح هذين الاسمين. فسمّى المطلب المركّب ما كان "من وجه"، لأنه مخصَّص من المطلب البسيط وهو كالجزء منه. وذلك لأننا حين نقول: "هل الشيء كذا؟" يكون أخصّ من قولنا: "هل هو موجود على الإطلاق؟". ولأن المركّب مخصَّص (جزء) من البسيط، سمّاه [أي المطلب المركب] جزئياً.

وقال: «أو هل يزداد زيادة». وهو يعني بذلك زيادة نور القمر، فكأنه قال إن المطلوب الذي سموه "الجزئي" هو مثل ما لو سُئل هل القمر ينخسف، وهل

يزداد نوره شيئًا فشيئًا. وأما الذي سموه "البسيط" فهو مثل ما لو سُئل هل القمر موجود، أم هل الليل موجود.

وهكذا يقع في جميع المسائل أن نسأل، إما هل هناك وسط، وإما ما هو الوسط، لأن العلة هي الوسط. ففي جميعها يُبحث عن هذا، هل ينخسف؟ هل هناك علة ما أم لا. وبعد ذلك، متى عرفنا أن هناك علة ما، نسأل إذن: ما هي هذه [العلة].

إذن فقد صرّح الآن بخصوص كل ما ذكرناه، أن السؤال في جميع المطلوبات الأربعة يرجع إلى السؤال عن أمرين: أحدهما هو أن نسأل هل لهذا الشيء حد وسط، أم ليس له حد وسط. والآخر هو أن نسأل ما هو الحدّ الوسط، بعد أن نعلم أن له حدًا وسطًا.

وبعد ذلك ذكر، أن هذه المطالب الأربعة ترجع إلى هذين الاثنين، وأتى بعلة ذلك فقال: «وذلك لأن الحدّ الأوسط هو العلة، وهذا هو المطلوب في جميعها». والمعنى أن علة رجوع السؤال في المطالب إلى السؤال عن هذين المعنيين هي أن الحدّ الأوسط هو العلة. وأما من جهة حال العلة فيُسأل عن هذين المعنيين، وهما: هل هو، ثم بعد "هل هو"، "ما هو". وذلك لأن سؤالنا "هل الشيء موجود على هذا الحال، أو هو موجود بإطلاق" مساوٍ لسؤالنا "هل له علة أم لا". ومتى تبيّن لنا أنه موجود، فقد تبيّن لنا أن له علة. وإذا كان المطلوب مركباً، بحثنا عن علته بلفظ "لِمَ هو"، وإذا كان بسيطاً، بحثنا عن علته بلفظ "ما هو". كما في المثال، عندما نسأل هل القمر ينكسف، فإننا لا نسأل عن شيء آخر إلا هل للكسوف علة يتبعها وجوده أم لا. ومتى بُيِّنَ لنا أنه موجود، فقد بُيِّنَ لنا أن له علة، ويكون المطلوب بعد ذلك هو: ما هذه العلة؟ أي أننا نسأل "لِمَ

ينكسف؟". وإذا كان الحدّ الأوسط هو العلة نفسها، نكون قد أدركنا أن له علة وما هي معاً ببرهان واحد. ولهذا يكون هذا البرهان أتم البراهين، أي البرهان البسيط. وهذا هو الأمر الذي قلناه، وهو أن السؤال عن الوجود هو سؤال هل له علة أم لا. وهذا هو ما عناه بقوله: «حين يُروى ويُسأل هل يحدث الكسوف، فإن السؤال عن هذا هو لترى هل يوجد شيء يكون علة ما له أم لا». والمعنى أنه حينما يسأل السائل الذي يروي المسألة فيقول: هل يلحق الكسوف القمر أو الشمس؟ فإن سؤالنا ليس شيئاً آخر إلا هل هناك علة ما لوقوع الكسوف أم لا.

ثم قال: «وبعد هذا، إذا علمنا أنه موجود، بحثنا عن ما هو؟ فما هو هذا إذن؟» والمعنى هو: ثم إذا علمنا أن للكسوف سبباً، فإننا نسأل ما هو ذلك السبب.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وهذا، لأن علة الوجود ليست لهذا الشيء أو ذاك، بل هي للجوهر بإطلاق. أو أن سؤال "لِمَ" ليس بإطلاق، بل هو لشيء من اللوازم الذاتية، أو أن الحدّ الأوسط يكون على سبيل العَرَض).

(<u>ترجمة "متّى":</u> ومن بعد هذا، عندما يعلم أنه يوجد، يطلب ما هو إذن هذا وذلك أن علة الوجود لست لهذا الشيء أو لهذا الشيء، لكن على الإطلاق للجوهر، أو لما هو لا على الإطلاق، لكن هو شيء من الأشياء الموجودة بالذات، أو على طريق العرض هو الأوسط).

<u>**التفسير**</u>

وبعد ذلك علّم أن مسألة وجود الشيء هي مسألة ما إذا كان له علة، ومسألة "لِمَ" هي مسألة عن حال العلة. وشرع يذكر أن العلة تتعلق بالأمر الكلي، لا بالجزئي، وهذا قد بُيِّنَ من قبل في المقالة السابقة من هذا الكتاب.

ولكنه أراد أن يذكر هذا هنا، لأنه من كمال العلم بالعلة. وقال: «وهذا، لأن علة الوجود ليست لهذا الشيء أو لذاك». ـ يريد: وهذا، لأن علة المسألة ليست هي علة كون هذا المشار إليه حالّاً في هذا المشار إليه، حين نسأل عن العلة "لِمَ هذا في هذا؟"، بل عن كونه موجوداً على الإطلاق. فكما في المثال، حين نسأل عن علة "لِمَ كان الإنسان؟"، فإننا لا نسأل عن علة هذا الإنسان المشار إليه، مثل زيار وعمر. وكذلك، حين نسأل عن علة وجود الإنسان، فإننا لا نسأل عن علة هذه الحياة المعينة في هذا الإنسان المعين. ثم قال: «لكنها [أي العلة] هي للجوهر على الإطلاق، أو لِمَ هو ليس على الإطلاق». ـ يريد: لكن العلة إنما تُطلب للشيء الذي نسأل عن علة وجوده. فالعلة هي في كونه ليس هذا أو ذاك، بل في كونه جوهراً على الإطلاق، أو ليس على الإطلاق، بل إن الحدّ الأوسط هو شيء من الأشياء التي [تنسب إليه] بالذات أو بالعرض.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأعني بـ "على الإطلاق" الموضوع، مثل القمر، أو الأرض، أو الشمس، أو المثلث. وأما "الماهية" [التي يُسأل عنها] فهي مثل الكسوف، والمساواة، واللامساواة، سواء أكانت في الوسط أم لا. ففي كل هذه الأمثلة، من الواضح أن "ما هو" و "لِمَ هو" شيء واحد. فما هو الكسوف؟ هو انعدام النور عن القمر بسبب توسط الأرض. ولِمَ يحدث الكسوف أو لِمَ ينكسف القمر؟ لأنه ينعدم نوره بتوسط الأرض. وما هو التوافق النغمي (الكونسونانسيا)؟ هو نسبة عددية في الصوت الحاد والثقيل. ولِمَ يتوافق الحاد مع الثقيل؟ لأن بين الحاد والثقيل نسبة عددية).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وأعني بقولي ما هو على الإطلاق الشيء الموضوع ـ مثال ذلك: القمر أو الارض او الشمس أو المثلث؛ أو شيء ما للكسوف وللتساوي واللاتساوي. أو إن كان في الوسط أولاً. وذلك أن في جميع هذه هو ظاهر أن الطلب لما هو ولِلِمَ هو، هو واحد بعينه، ما هو الكسوف؟ ـ عدم ضوء

القمر لستر الأرض إياه. لِمَ هو الكسوف، أو لِمَ يقبل القمر الكسوف؟ لأنه يفقد نوره عندما تستره الأرض. ما هو اتفاق الصوت؟ - نسبة للأعداد في الحدّة والثقل. لِمَ يوافق الحادُّ الثقيلَ؟ - لأن الثقيل والحاد يشبه الأعداد، أتُرى نسبتها موجودة في الأعداد؟ وإذا أخذنا أنها موجودة، طلبُنا إنما هي لنسبتها).

التفسير

[نحن لا نسأل عن العلة] المطلقة التي هي الجوهر، أو عن العلة الكلية للشيء، الذي لا نسأل عن علة وجوده على الإطلاق. ولكننا نسأل عن محمول واحد في الوجود الكلي، حملاً جوهرياً كان أم عرضياً. وهذا ما عناه بقوله: «بل إن شيئاً من اللوازم الذاتية أو على سبيل العرض هو الحدّ الأوسط». – ويريد: إن المسألة المتعلقة بالشيء الكلي تتضح من خلال بعض الأمور التي تلحقه، إما بالذات أو بالعرض على نحو ما، وهذه العلة هي الحدّ الأوسط. وهو لا يعني بـ "بالذات"، ولا يعني بذلك الذي هو بالذات، ما يقابل ما هو بـ "العَرَض"، بل يعني بـ "بالذات" الحملَ الذي هو على سبيل الحدّ، أي المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع. ويعني بـ "بالعَرَض" الأعراضَ الجوهرية، وهي تلك التي يؤخذ الموضوع في تعاريفها (حدودها). ويشير إلى أنه يريد بـ "بالعَرَض" هنا ما يقابل مقولة الجوهر، وبـ "بالجوهر" ما يدل على مقولة الجوهر.

والأول [أي المعنى الأول] هو الأظهر، لأن العَرَض لا يوضع في المحمولات البرهانية، إلا إذا كان جوهرياً. وأما حين قال: «وأعني بقولي هذا "ما هو على الإطلاق"، الشيءَ الموضوع، مثلاً القمر، أو الأرض، أو المثلث، أو الشمس»، فالمعنى هو: وأعني بذلك الذي يُسأل عنه في الشيء على الإطلاق، ذلك الذي هو موضوع بحسب الطبيعة في المسائل المركبة. لأن مسائل "ما هي الموضوعات بحسب الطبيعة" هي مسائل بسيطة، أي مسائل عن العلل على الإطلاق. ومثال ذلك: القمر، أو المثلث، أو الشمس، أو الأرض. وذلك لأن هذه

موضوعات لا بحسب طبيعة ما يُحمل عليها، مثلما نحمل "النقص" [الخسوف] على القمر، ونحمل "السكون" على الأرض.

وأما قوله: «وأما هو نفسه، فما القول في الخسوف، والمساواة، والإنسان»، فيريد: لكن عندما نسأل عن وجود المحمول في الموضوع، مثل ما إذا طلبنا علة خسوف القمر، أو علة لم كانت المساواة حاصلة في الأشياء التي هي فيها، كمساواة زوايا (المثلث) لقائمتين، أو علة لم كان عدم المساواة حاصلًا في الأشياء التي هو فيها، وكما (نسأل عن) علة لِم لَم يكن ضلعا المثلث مساويين للضلع الباقي.

وقوله: «هل هو بمتوسط أم لا»، فيريد: كما لو سألنا هل الأرض في وسط العالم أم لا، أو هل هي متوسطة بين القمر والشمس عند خسوف القمر. ولكنه يريد أن يذكر أن هذا السؤال «هل هو؟»، الذي هو سؤال عن الوجود، هو مساوٍ للسؤال عن وجود العلة. وذلك لأن قولنا «هل الأرض متوسطة؟» مساوٍ للسؤال الذي به نطلب «هل لهذا الأمر علة أم لا؟».

وقال: «وذلك أنه يظهر في كل هذه أن سؤال 'ما هو' وسؤال 'لم هو' هما شيء واحد بعينه»، إلى قوله: «لأنه يرفعه». ومعناه أنه متى استقر أن جميع أنواع المطالب ترجع إلى السؤال عن وجود العلة، أو إلى السؤال عن ماهية العلة، فمن البين إذن أن ما يُطلب بـ «ما هو» وبـ «لم هو» هو شيء واحد بعينه، ولكنه يختلف في الطريق[20]. كما في المثال، إذ لا فرق في الجواب عن سؤال: «ما هو الخسوف؟» أو «لم كان الخسوف؟». وذلك لأنه يجاب عن سؤال «ما هو الخسوف؟» بأنه: انمحاء ضوء القمر من قِبَل الشمس بسبب حجب

---

[20] بالنحو أو بالجهة.

الأرض له عن الشمس، ويجاب عن سؤال «لم كان الخسوف؟» بأنه: لأن الأرض تحجب ما بينه وبين الشمس.

فالشيء الذي به تكون الإجابة في الموضعين واحد، ولكن تتنوع أساليب (أنحاء) الإجابات تبعًا لأنواع الأسئلة. وكذلك حين نسأل: "ما هو الائتلاف؟" نقول إنه يوجد في الثقل والحدّة (النغمات الغليظة والحادة) بحسب نسبة العدد الزائد بجزء، أو نسبة العدد الزائد بأجزاء، التي هي في علل الثقيل والخفيف. وحين نسأل: "لأي شيء كان الائتلاف بينهما في السمع؟" نقول: لأنه يوجد بحسب هذه النسبة، أو لأن هذه النسبة توجد فيه. وهذا هو ما أشار إليه حين قال: «ما هو الائتلاف؟ هو نسبة عددية في الثقيل والخفيف»[21].

ولكن يجب أن تعلم، أن ما به تكون الإجابة في الحقيقة في الجواب عن سؤال "ما هو؟"، ليس هو ما به تكون الإجابة في الجواب عن سؤال "لِمَ هو؟" المتعلق بالعلل.[22]

وهذا هو ما عناهُ بقوله: «ما هو الاتفاق؟ هو نسبة الأعداد في الثقيل (النغمات المنخفضة) والحاد (النغمات المرتفعة)». والمعنى هو أنه كما أنه إذا سُئل: ما هو الاتفاق؟ يقال: هو نسبة عددية توجد بين الأصوات الثقيلة والحادة. ثم قال: «ولِمَ يكون الاتفاق؟ لأن نسبته هي نسبة توجد في الأعداد». والمعنى هو، أننا إذا سألنا: لِمَ يوجد الاتفاق في الثقيل؟ – أي، لأي علة يوجد بينهما اتفاق في السمع – نقول: لأنه توجد بين الاتفاق في الثقيل والحاد نسبة عددية من الأجزاء الزائدة.

---

21 في ترجمة أخرى: وقال: "وحين نسلّم بوجودها، نسأل عن نسبتها". والمعنى: حين يظهر لنا الائتلاف، نسأل: "ما هي النسبة التابعة للائتلاف؟". وحين يتضح أن لفظ "النسبة" يدل على "الائتلاف"، نسأل: "ما هي تلك النسبة؟".

22 فالشيء الذي به تكون الإجابة في الموضعين واحد، لكن ليس تمامًا. أي إذا أجبنا بشكال حقيقي وتام (بحسب عالم نفس الأمر)، فهما ليس بواحد، و أن كانا داخل الذهن و خارجه هما شيء واحد.

وقال: «وإذا أدركنا أنها موجودة، سألنا ما هي نسبتها». والمعنى، أنه إذا تبينت لنا ماهية الاتفاق، سنسأل: ما هي النسبة التابعة لهذا الاتفاق؟ فإذا صُرّح بأن اسم "النسبة" يدل على الاتفاق، سنسأل: ما هي تلك النسبة؟

ولكن يجب أن تعلم أن ما به يجاب في الحقيقة في أجوبة "ما هو" ليس هو ما به يجاب في جواب "لِمَ هو" عن العلل. وهذا لأن ما يجاب به في أجوبة "ما هو" هي العلل وهي الصور، وأما ما يجاب به في جواب "لِمَ هو" فهي [علل] خارجية، وأنسبها هي العلة الغائية، والفاعل في بعض الأشياء.

فإذا كان الأمر كذلك، فيجب أن تعلم أن قصد كلام الحكيم (أرسطو)، الذي يسأل "ما هو" و "لِمَ هو"، هو قصد واحد بعينه. ومثال هذا الموضع أن الذي يطلب الماهية، إنما يطلب هو نفس علة الماهية، وبهذا النحو يكون السؤال واحداً، فضلاً عن كونه واحداً في الموضوع بحسب الحقيقة، ومتساويين في الطريق (بالنحو والجهة)، على نحو ما بيّنا في كلامنا. وإذا كان الأمر كذلك، ظهر كلامنا، وظهر كلام بعض الشارحين.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما أن السؤال هو عن الحدّ الأوسط، فيدل على ذلك تلك الأمور التي يكون أوسطها محسوسًا. وهذا لأننا بالفعل نسأل عن الكسوف هل هو موجود أم لا، ونحن لا نحس به. ولو كنا فوق القمر، لما بحثنا لا إن كان هناك كسوف ولا عن سببه، بل لظهر لنا الأمران (أي حقيقة الكسوف وسببه) معًا في آن واحد. وذلك لأنه يتأتى لنا من الإدراك الحسي أن نعرف الأمر الكلي، لأن الحس في هذه الحالة هو [إدراك] أن الأرض تحجب [ضوء الشمس]. وهذا لأنه من الواضح أن الأرض هي التي تسبب الكسوف، ومن هذا حينئذ سنحصل بالفعل على الكلي. والعلم، كما قيل، بماهية الشيء والعلم بسببه هما شيء واحد بعينه؛ وهذا إما على الإطلاق، ليس لشيء قائم في غيره، أو

لشيء قائم في غيره، كما في المثال [حين نقول] أن فيه زاويتين قائمتين، أو أنه كبير، أو أنه صغير).

(ترجمة "متّى": وأما أن الطلب هو للأوسط، فذلك قد تدل عليه الأشياء التي الأوسط فيها محسوس. ذلك أنّا قد نطلب ونحن لا نحسّ بالكسوف مثلاً إن كان موجوداً أم لا، ولو كنا على القمر لماكنا نبحث لا هل يكون الكسوف، ولا لِمَ يكون. لكن قد كان يظهر لنا الأمران جميعاً معاً، إذ قد كان يحصل لنا من الإحساس أن نعلم بالكلية. فإن الحس إنما هو آ ب الآن يستر، وذلك أنه بيّن أن الآن أيضاً يقبل الكسوف. ومن هذا قد يكون لنا الكلي. فالعلم - كما نقول - بما هو: وبِلِمَ هو واحد بعينه، وهذا إما على الإطلاق: لا لشيء من الأشياء الموجودة، وإما لشيء من الأشياء الموجودة - مثال ذلك العلم بأنها قائمتان أو بأنه أكبر أو أصغر).

التفسير

ولكن، بما أن مطلب "هل" البسيط (هل الشيء موجود؟) والمركب (هل الشيء كذا؟)، ومطلب العلة المركب والبسيط، يرجعان إلى البحث عن الحدّ الأوسط — أي أن مطلب الوجود يرجع إلى مسألة علة الاسم (الحدّ الاسمي)، ومطلب العلة يرجع إلى معرفة ماهية العلة التي هي الحدّ الأوسط — فمن الواضح أننا عندما ندرك بالحس وجود علة شيء ما، فإننا لا نبحث لا عن وجود الشيء المطلوب في ذاته (أي هل له علة)، ولا عن ماهية تلك العلة.

كما في المثال، عندما لا نحس بالكسوف، فإننا نسأل: هل هو موجود أم لا؟ وعندما يتبين لنا أنه موجود وأن له علة، نسأل: ما هي تلك العلة؟ ولو كنا، على سبيل المثال، في المكان الذي يحدث فيه خسوف القمر في وقت حدوثه، [لأدركنا مباشرة] علة الخسوف. و[حينئذ يكون] الحدّ على هيئة قضية مركبة من تركيب شرطي ورابط. إذن، فمن الواضح أن جميع ما يُطلب البحث عنه هو سؤال عن الحدّ الأوسط.

فلنقل إذن كيف يُبرهَن على ماهية الشيء، وما هو سبيل الرد (إلى المبادئ الأولى)، وما هو الحدّ، ولأي أشياء يكون، بعد أن طرحنا الشكوك حولها أولاً. لو كنا نحسّ [بالشيء]، لما احتجنا أن نسأل لا عن وجود الخسوف ولا عن سببه، لأن الأمرين كانا سيصبحان ظاهرين لنا معًا بالحسّ. ولكن عندما قال: «إن السؤال إما عن "ما هو" أو "كيف هو" يتعلق بالحدّ الأوسط»، فإنما يعني بذلك الأشياء التي يكون حدها الأوسط محسوسًا. والمعنى هو أن السؤال إنما يكون عن الحدّ الأوسط الذي هو العلة في كل المطالب، وهذا يدل على الأشياء التي نحسّ بحدها الأوسط الذي هو العلة فيها. أي، من الجهة التي متى أحسسنا بالعلة، بطل السؤال عن الشيء، أو ارتفع الاستفهام، ولم يبقَ هناك سؤال ولا استفهام بتاتًا.

ثم قال: "وهذا [واضح]، لأننا في الواقع نسأل [عن الخسوف] ولا نحس به، مثلاً نسأل هل هو موجود أم لا. ولو كنا فوق القمر، لما فحصنا لا عن وجود الخسوف ولا عن سببه، بل لظهر لنا الأمران معًا". ومعنى كلامه ومثاله هو أننا الآن نسأل هل الخسوف موجود أم لا، لأننا لا نحس به. ومتى استقر عندنا القول بوجوده، سألنا بعد ذلك عن سببه. ولو كنا في موضع القمر بحيث نحس بخسوفه، لما فحصنا لا عن وجوده ولا عن سببه، لأن الأمرين كانا سيصبحان ظاهرين لنا معًا، وذلك لأننا كنا سنحسّ بعلته.

ولكن لما كان الحسّ لا يدرك إلا الجزئيات، وقد سبق له القول بأن العلة الكلية هي لأمر كلي، فقد يقول قائل: كيف يبطل الاستفهام بإدراك العلة عن طريق الحس، مع أن ما يُدرَك به هو شيء آخر غير المطلوب بالسؤال، لأن السؤال هو عن أمر كلي والحسّ لا يدرك إلا الجزئي؟ فأوضح أنه بفضل الحسّ

(بإدراكه للمفهوم الجزئي) يحصل للعقل المفهوم الكلي. وقال: «ومن هذا يحصل لنا الكلي». معناه، ولكن السؤال يبقى قائماً عندما ندرك علة الشيء، لأنه من تخيلنا لهذا الجزئي يحصل للعقل الكلي، الذي يوجد بواسطة هذا الجزئي.

ثم قال: «والعلم، كما قيل في "ما هو" وفي "لِمَ هو"، هو علم واحد بعينه». معناه، ويظهر من جميع ما ذكرناه في هذه الأمور، أن العلم الذي نحصله بسؤال "ما هو" و"لِمَ هو"، يرجع إلى علة واحدة بعينها (لكن ليس تمامًا). ثم قال: «وهذا إما على الإطلاق، لا في شيء من القائمات في موضوع». معناه، وهذا يقع إما في المسائل البسيطة، التي هي بذاتها، لا التي هي في موضوع، أو في بعض الأشياء التي هي في أشياء أُخَر. معناه، لأن سؤال "لِمَ هو" وسؤال "ما هو" هما واحد بعينه في كلا نوعي المسائل: لأنه كما يُسأل "ما هو" و"لِمَ هو" في المسألة المركبة، فكذلك يُسأل أيضاً في المسألة المفارقة، إذا كان سؤال "ما هو" خاصاً بالمفارق، وذلك لأن سؤال "ما هو" في نوع المسألة المفارقة، هو نظير السؤال عن العلة في النوع الآخر، أي سؤال "لِمَ هو" الخاص بالمسألة المركبة، وهذا الأخير يُسأل أيضاً في المفارق.

وأما قوله: «كمثال في كونها قائمتين، أو في كونه كبيراً، أو في كونه صغيراً». فمعناه، ومثال ذلك أن العلم الخاص بمسألة "ما هو" و"لِمَ هو" يرجع إلى شيء واحد بعينه في مسألة واحدة بعينها. فمثلاً، عندما نسأل لِمَ كان للمثلث زوايا مساوية لقائمتين، ونسأل ما هو المثلث، فإن الجوابين في هذا يرجعان إلى شيء واحد، والعلم الحاصل من ذلك هو علم بشيء واحد. وكذلك عندما نسأل لِمَ كان هذا المقدار صغيراً أو كبيراً، وما هو هذا المقدار، فإن هذين يرجعان كذلك

أيضاً إلى شيء واحد. وهذا في المقادير التي ماهيتها أن تكون أكبر من مقدار أو أصغر، كما هو حال جزء كبير من الخطوط التي هي في المقادير.

ولهذا قال إن البراهين هي حدودٌ بالقوة، لأنه لا فرق بين ما يُعطَى بالبرهان وما يُعطَى بالحدّ، إلا في النحو (أي بالطريقة والجهة). وذلك أن البرهان يُعطَى على نحو قولٍ محدود. قال أرسطو: «ولكن، أن المسألة في جميع المطالب هي عن الحدّ الأوسط، فذلك ظاهرٌ بيّن». وأما كيف يظهر القصد إلى "ما هو"، وما هو الطريق الذي به ندركه، وما هو الحدّ، وعن أي الأشياء يكون، فلنقل في ذلك على النحو الذي رُسِم أولاً في هذا الأمر المُشْكِل.

ثم بيّن من هذا القول أن جميع المطالب ترجع إلى اثنين: إلى مسألة وجود الشيء، وهي المسألة التي نبحث فيها عن الوجود فقط؛ وإلى مسألة ما هي العلة، وهي المسألة التي نبحث فيها عن العلة. وهذا هو الذي كان القصد إليه من المبتدأ. وذكر هو هذا، وقال: «ولكن أن المسألة في جميع المطالب هي عن الحدّ الأوسط، فذلك ظاهرٌ بيّنٌ جداً». ـ يريد: ولكن أن المسألة في جميع تلك الأشياء التي تُعلَم هي عن الحدّ الأوسط، الذي هو العلة، فهذا ظاهرٌ بيّنٌ جداً مما قلناه. وقد قلنا في جميع الأشياء التي تُعلَم، أن السؤال عن وجود الأشياء ليس له قوة السؤال عن الوجود نفسه، إلا في الأشياء التي هي من جنس ما له علة؛ وفي هذه، إذا تبيّن أن لها علة، فقد بُرهِنَ يقيناً على وجود العلة، وعلى ماهية تلك العلة. ولهذا كانت الأمور المنطقية في الأكثر كثيرة

(3)

الفرق بين الحدّ والبرهان

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولكي يتضح القصد بما هو الشيء، وما هو الطريق الذي به ندركه، وما هو الحدّ، وعن أي الأشياء يكون ـــــفلنُبيّنَنَّ ذلك).

(ترجمة "متّى": أما أن في جميع الأشياء المطلوبة الطلب إنما هو للأوسط فذلك بيّن ظاهر. فأما كيف يظهر معنى ما هو الشيء، وأيّما هو طريق ترقا، وما هو الحدّ، ولأي الأشياء هو ـ فلنخبر بذلك من حيث يبيّن أوّلاً على هذه المعاني شكاً).

التفسير

وبعد ذلك أتمّ بيان هذا، وشرع يعلّم ما هو قصده من القصد الأول الذي يبيّنه بهذا القول، وقال: «ولكي يتضح القصد—ما هو الشيء، وما هو الطريق الذي به ندركه، وما هو الحدّ، وعن أي الأشياء يكون—فلنُبيّنَنَّ ذلك». المعنى هو: من أين سيحصل لنا العلم بالشيء، أي بحدّه هو، وكيف يكون الطريق الذي به ندرك هذا العلم، وما هو الحدّ الذي نطلبه في هذا العلم، وما هي الأشياء التي يوجد فيها هذا الحدّ (وهي المسائل التي بيّنها في هذا الكتاب) — فإننا سنوضح ذلك بالطريقة التي بدأنا بها أولاً، وسنبدأ بما يُشَكُّ فيه في هذا الأمر. ولكنه ميّز هذا، لأن العلم بالشيء إنما يبلغ الكمال، كما في هذا الموضع، بعد العلم بالشكوك المبحوثة عنه الخاصة به والمناسبة له.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وليكن مبدأ الكلام الذي سنتناوله هو تهيئة للكلام اللاحق. فقد يشك أحدٌ ما، هل يُعلَم الشيء الواحد على نحو واحد بالحدّ والبرهان، أم أن هذا محال. وذلك لأنه يُعتقد عن الحدّ أنه لماهية الشيء، والماهية في مجملها أمر كلي وموجب. أما الأقيسة فمنها ما هو كلي، ومنها ما ليس بكلي: كما في المثال، فإن الأقيسة التي في الشكل الثاني هي كلية سالبة، وأما التي في الشكل الثالث فليست كلية).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وليكن مبدأ الأقاويل المستأنفة ما هو، الأمر الأقاويل التابعة. فقد يتشكك الإنسان فيقول: أتُرى قد يُعلم شيء واحد على جهة واحدة بالحد والبرهان؟ أو ذلك مما لا يمكن؟ وذلك أن الحدّ قد نظن أنه لما هو الشيء، وما هو الشيء بأسره هو كلي وموجب. والمقاييس منها سالبة، ومنها ما ليست كلية ـ مثال ذلك المقاييس التي الشكل الثاني هي كلها سالبة. و التي في الشكل الثالث غير كلية).

<u>التفسير</u>

إنه يفهم من «الأقاويل التي يجب بلوغها» تلك التي تقصد في النهاية وإلى غاية هذا البحث، وهي تلك المسائل التي ذكرها وأرادها. أما الأقاويل اللواحق فهي التي تتبع المتقدمة في البحث، لأنها هي نفسها اللواحق النهائية للأمور المشكوك فيها. وقد قال هو نفسه إنه يريد أن يضع مبدأ البحث في تلك الأمور التي تترتب في هذا البحث، وهي الأمور اللاحقة، وهي التي يقصد أن يبحثها هنا أولاً من بين الأقاويل، التي هي أشد لحوقاً بها. وهذا يعني أن يضع مبدأ البحث، بعد أن يكون قد ذكر هنا الشكوك، التي هي أخص وأقوى مناسبةً لما يقصد أن يبحث فيه. ثم شرع في ذكر الشكوك التي تعرض في المسألة الأولى، وأشار إلى أنه يريد بـ«اللواحق» الأقاويل المشكوك فيها، لأنها في الحقيقة تتبع ما نقصده أن نعلمه.

وكأنه قال: «وسنضع مبدأ البحث في الأمور المقصودة، وهذا أشد ملاءمة من الأمور التي يُشك فيها». وذلك لأن ما يُشك فيه حول شيء ما، منه ما هو مناسب ومنه ما هو غير مناسب. وعلى هذا القصد شرح «متّى» هذا الموضع أحياناً، ولا شك أنه نقله عن الشارحين. وربما أوضح هو نفسه وقال: «هل يُعلم الشيء الواحد على نحو واحد بالحدّ والبرهان معاً، أم أن هذا مستحيل؟» والمعنى هو أن الشكوك المناسبة للبحث، الذي به نتوصل إلى أن الشيء موجود، هي أن يُشك فيقال: من ذا الذي سيعطي المقياس الذي به يمكن أن يُستخرَج الشيء الواحد بعينه بالحدّ والبرهان معاً؟ أو هل هذا مستحيل؟ كأنك تقول: ما هي المسألة؟ ولكنه قال «على نحو واحد» لأنه قد يحدث بالفعل أن يُبيَّن الشيء الواحد بالحدّ والبرهان، ولكن على نحوين مختلفين، وذلك أن تركيب الأمرين كان من نوع واحد من تركيب البرهان. ولهذا السبب قال عن بعض أنواع الحدّود إنها براهين قد غُيِّر وضعها.

وأما ثامسطيوس فقال، بل قال هذا على وجه اليقين، لأنه يبيّن الشيء نفسه بالحدّ، ويُظهِر بعض أعراضه بالبرهان، كما يُظهِر ما هو المثلث بالحدّ، ونحن نُظهِر تساوي زواياه لزاويتين قائمتين بالبرهان. ولكن هذا ليس علمًا بشيء واحد من وجهين، بل هو علم بحالين اثنين لشيء واحد، أو علم بشيء واحد بواسطة حالين.

وبعد ذلك قيل: «أي إذا عُلِم شيء واحد بالحدّ والبرهان معًا من وجه واحد، لَزِمَ منه أن كل ما يُعلَم بالبرهان يُعلَم بالحدّ». فشرع يبيّن أن الأمر ليس كذلك، وقال: «وذلك لأنه يُظَنّ بالحدّ أنه يتعلق بماهية الشيء، وماهية الشيء في جوهرها كلية وموجبة، وأما الأقيسة (القياسات) فبعضها كلي وبعضها ليس

بكلي». والمعنى هو، ومن الواضح، أن ليس كل ما يُستنتَج بالبرهان يُستنتَج بالحدّ، لأن ما يُستنتَج بالحدّ هو موجب، إذ أن الحدّ إنما يستخرج ماهية الشيء، أما البراهين، من حيث هي قياسات، فإنها تستخرج الموجب والكلي، والسالب والجزئي. وما يوجد بالحدّ هو كلي، فإذن ليس كل ما يُستنتَج بالحدّ يُستنتَج بالبرهان. إذن، الطريق الذي به نعلم ماهية الشيء، وهو الحدّ، ليس هو نفس الطريق الذي به نعلم وجود الشيء وعلّته، وهو ما يسمى البرهان، فهما يختلفان في الوضع، إلا إذا كانا طريقين جزئيين لمطلوب واحد بعينه.

وقال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: إن النتيجة الموجبة لا تُبيَّن بالحدّ، لأنه قد تبيّن سابقًا أن الحدّ شيء آخر غير البرهان، وأنه ليس طريقًا نعرف به ذلك الذي طريقه أن يُعرَف بالبرهان، من دون برهان. كما في المثال، فإن العلم بأن زوايا المثلث مساوية لقائمتين يحصل لنا بالبرهان، ولا يحصل لنا بالحدّ. فإذا كان العلم الذي يحصل لنا بالبرهان لا يحصل لنا بشيء آخر غير البرهان، فمن الممكن أن يحصل لنا بشيء آخر غير البرهان).

(<u>ترجمة "متّى":</u> و بعد ذلك و لا لجميع الموجبات التي في الشكل الأول يوجد حدّ ـ مثال ذلك أن كل مثلث زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وهذا عليه برهان وليس له حدّ من قِبَل أن العلم على طريق البرهان هو أن نقتني البرهان. فإذن إن كان في أمثال هذه قد يوجد برهان، فمن البيّن أنه ليس يوجد لها حدّ أيضاً. وإلا قد كان للإنسان أن يعلمها بالحدّ أيضاً من غير أن يكون عنده برهان. وذلك أنه لا مانع يمنع ألا يوجد له معاً من جهة واحدة. والتصديق الكافي بهذا من الاستقراء أيضاً).

<u>التفسير</u>

بعد أن بيّن أن الحدّ والبرهان ليسا من نوع واحد، وأنهما نوعان، بأحدهما يُعلَم ما بالآخر يُستخرَج. وهو يقصد أن يبيّن أنه من المستحيل أن يُبيَّن الشيء

الواحد بعينه بالبرهان والحدّ معًا. وحين قال: «وعلاوة على ذلك، ليس لكل القضايا الموجبة التي من الشكل الأول حدّ»، أي، زيادة على ما قد بُيِّن، وهو أنه ليس كل مطلوب يُبيَّن بالبرهان يُبيَّن بالحد، وأن الحد يكون للموجب، بينما البرهان يكون أحيانًا للسالب. وهكذا يبيّن أنه من المستحيل أن يُظهر بالحد كل موجب يُبيَّن بالبرهان، كما قد يقول قائل إن هذا ممكن في القضايا الموجبة التي من الشكل الأول، لأنها كلية وموجبة، والحد كلّي وموجب. فيقول له إن النتيجة الموجبة لا يُبيِّنها الحد: فإنه يبيّن أن الحد شيء آخر غير البرهان، وأنه ليس من شأن ما شرطُه أن يُبيَّن بالبرهان أن يُظهَر من دون برهان

وأما قوله: «وفي هذا برهان، لا حد»، فمعناه أن العلم بأن للمثلث ثلاث زوايا مساوية لقائمتين، يحصل لنا بالبرهان، ولا يحصل لنا من أجل الحدّ. وأما قوله: «لأن العلم على طريق البرهان هو امتلاك البرهان»، فمعناه أن العلم البرهاني يحصل لنا لأننا نمتلك البرهان المؤدي إلى العلم البرهاني، لا من أجل شيء آخر البتة. وأما قوله: «إذن، إذا وُجد في مثل هذه الأمور برهان، فمن الواضح أنه لن يكون فيها حد»، فمعناه أنه إذا كان الحال في مثل هذه المطالب المجهولة هو أن علمنا بها يحصل فقط لأننا نجد برهاناً عليها، فمن البيّن أن العلم بها لن يحصل لنا من أجل الحدّ (إذ لا مانع من ألا يمتلكهما معًا في نفس الوقت.)، وإلا لكان من الممكن في مثل هذه الأمور المجهولة أن تُعرف بالحدّود دون أن تُعرف بالبرهان أيضاً. وهذا ما أراده بقوله: «وهذا، لأنه لا مانع من امتلاكه (أي العلم). وهذا، لأنه على هذا الوضع، قد يمكن أن نعلم كل الأشياء دون أن نمتلك العلم عن طريق البرهان».

وبعد أن علّم [أرسطو] أن الحدّ والبرهان ليسا من طريق واحد، وأنهما ليسا طريقين يخرج من أحدهما ما يخرج من الآخر، يريد أن يقول إنه ليس من الممكن أن يُبيَّن الشيء الواحد بعينه بالحدّ والبرهان معًا. وقال: «وبعد، ليس لكل الموجبات التي في الشكل الأول حدّ». والمعنى هو، وبعد الذي قلناه، ليس كل مطلوب يُبيَّن بالبرهان يُبيَّن بالحدّ، والحدّ موجب، والبرهان يكون أحيانًا عن السالب، فقد تبيّن إذًا أنه لا يمكن أن يُبيِّن بالحدّ كلَّ موجبٍ يُبيَّن بالبرهان. كما لو قال قائل إن هذا ممكن في الموجبات التي هي في الشكل الأول، لكونها كلية وموجبة، والحدّ كلّي وموجب.

قال أرسطو: «والتصديق الكافي في هذا يأتي من البحث على نحو مماثل أيضاً». وهذا، لأنه ليس هناك شيء نعلمه علماً برهانياً عن طريق حدّه، لا من الأمور التي هي له بالذات (الذاتية)، ولا من الأمور التي هي له على سبيل العرض.

والفحص (الاستقراء) في هذا كافٍ، لأن الأشياء التي تُعلم بالحدّود ليست هي الأشياء التي تُعلم بالبراهين، ولا التي تُعلم بالبراهين هي التي تُعلم بالحدّود. وذلك أنّا متى فحصنا عن تلك الأمور التي طريقها وعادتها أن تُعلم بالحدّ، لم نجد واحداً منها يُعلم بالبرهان، لا من التي هي قائمة بذاتها، أي الجواهر، ولا من التي تقوم في غيرها، أي الأعراض. ومتى حققنا هذا الفحص (الاستقراء)، حققنا أنه لا يُعلم شيء ما بهما معاً. وهذا [الاستدلال] جدلي.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: حجة مقنعة أخرى لهذا البحث هي أننا لا نعلم بالبرهان أي شيءٍ عرّفناه؛ لا في الأشياء القائمة بذاتها (أي الجواهر)، ولا في الأشياء التي هي على سبيل العَرَض).
(ترجمة "متّى": وذلك أنه ولا شيء واحد عندما حددناه نكون قد علمناه، لا من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا من الأشياء الموجودة على طريق العرض).

التفسير

يقول: إن البحث المقنع هو أن الأشياء التي تُعرف بالحدود ليست هي الأشياء التي تُعرف بالبراهين، ولا الأشياء التي تُعرف بالبراهين هي التي تُعرف بالحدود. وهذا لأنه عندما نبحث في الأشياء التي من شأنها وعادتها أن تُعرف بالحد، فإننا لا نجد أيًا منها يُعرف بالبرهان؛ لا في الأشياء القائمة بذاتها، أي الجواهر، ولا في الأشياء الحالّة في غيرها، أي الأعراض. فإذا ثبت هذا البحث، ثبت أن الشيء الواحد لا يُعرف بكليهما معاً. وهذا قولٌ جَدَلِيّ

قال أرسطوطاليس:
(ترجمة لاتيني: وأيضاً، لمّا كان الحدّ يبيّن ويعلّم شيئاً عن الجوهر، فمن البيّن جداً أن أمثال هذه [الأمور التي يُبرهَن عليها] ليست جواهر).
(ترجمة "متّى": وأيضاً من قِبَل أن الحد مبني ومعرّف كجوهر الشيء. ومن البيّن الظاهر أن أمثال هذه ليست جوهر).

التفسير

هذه حجة أخرى، وهي أن ما يُعلم من الشيء بالبرهان هو غير الذي يُعلم منه بالحدّ، وأن ما يُعلم بالبرهان هو أعمّ مما يُعلم بالحدّ. وهذه الحجة تتكون من مقدمتين:

إحداهما أن الحدّ يُعرِّف بجواهر الأشياء، أي ماهياتها، بينما البراهين تُعرِّف بأعراض الأشياء؛ على الإطلاق. فإن البراهين التي تثبت العلة والوجود، تكون في الغالب، بل ودائماً، متعلقة بالأعراض. ولكن هذا بحث عميق جدًا، إذ يُظن أنه يقع أحيانًا [البرهان] في غير الأعراض، أي بواسطة العلل البعيدة. ولكننا عندما نتفحص مثل هذه البراهين، نجد أنها ليست براهين حقيقية على الإطلاق، وأن ما هو بالعَرَض يختلط بها.

وحين قال: «فمن الواضح البيّن أن مثل هذه [الأمور] ليست جوهرية»، كان يقصد الأعراض التي مثّل لها سابقاً، عندما قال إنها هي تلك [الأمور] التي يتناولها البرهان، مثل تساوي زوايا المثلث مع قائمتين، وسائر الأعراض

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فإذن، من الواضح أنه ليس كل ما له برهان له حد أيضاً. ولكن ماذا عن الشيء الذي له حد، هل لكلّه برهان أم لا؟ إن الحجة في هذا واحدة وهي نفسها: فالعلم بالشيء الواحد من حيث هو واحد هو علم واحد. وعليه، فإذا كان العلم البرهاني هو امتلاك البرهان، للزم من ذلك شيء محال، وهو أن الذي يملك الحدّ سيعلم [الشيء] دون أن يكون لديه برهان عليه).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: أما أنه ليس كل ما يوجد عليه البرهان قد يوجد له حدّ، فذلك بيّن. فإذا يقول: الِكُلّ ما يوجد له حد، أترى يوجد عليه برهان أم لا؟ ففي هذا أيضاً قول واحد، وهو هو بعينه. وذلك أن العلم بشيء واحد بما هو واحد إنما هو علم واحد. فإن كان معنى أن يعلم المبرهن هو أن يقتني البرهان عليه، فقد يلزم شيء غير ممكن. وذلك أن الذي عنده حده، فقد يعلمه علماً من غير أن يكون عليه برهان).

<u>التفسير</u>

بعد أن بيّن أنه ليس كل ما له حد فله برهان، ولا كل ما له برهان فله حد، عاد فكرر مرة أخرى على سبيل التحقيق وإنهاء المسألة، ما إذا كان من الممكن أن يُعلم الشيء الواحد بعينه بالبرهان والحد معًا ومن جهة واحدة. وكان مدخل كلامه عن هذه المسألة، ثم أبطل ذلك، من حيث إنه ليس كل ما له حد فله برهان. ثم أبطل ذلك [القول] في ذاته بغض النظر عن إبطال هذا القول، أي القائل بأن كل ما له حد فله برهان. ثم أبطل عكس هذا القول، أي: هل كل ما له برهان فله حد، وبيّن ذلك بأمر يخصه.

قال أرسطو: «وأما أنه ليس لكل ما له برهان يوجد حد، فذلك بيّن». والسؤال في عكس هذا، أي هل لكل ما له حد برهان أم لا، هو بمثابة قول واحد ونفسه [أي يُجاب عنه بنفس الحجة]. وذلك لأن العلم بالشيء الواحد من حيث هو شيء واحد، هو علم واحد. وإذا كانت الهيئة التي بها يعلم صاحب صناعة البرهان هي أن يمتلك برهاناً على الشيء، فإنه يتبع من ذلك محال. وذلك أن من يملك حد الشيء، فإنه يعلمه بالفعل علماً، دون أن يكون لديه برهان عليه.

هذا برهان آخر، على أن ما به يُعلَم الشيء بالبرهان هو غير الذي به يُعلَم بالحدّ، وأن ما به يُعلَم بالبرهان هو أعمّ مما به يُعلَم بالحدّ. وهذا البرهان يتركب على مقدمتين، إحداهما أن الحدّ به تُعلَم جواهر الأشياء، أي ماهيتها، أما البراهين فبها تُعلَم أعراض الأشياء؛ وذلك لأن البراهين البسيطة، التي تُظهر العلة والوجود، تكون في الأكثر والأغلب بالأعراض، وهذا البحث ناقص. وذلك لأنه يُظَنّ أنها [أي الأسباب] تقع حقاً في أشياء أخرى غير الأعراض، وذلك في العلل البعيدة. ولكن أيضاً عندما يُبحَث في البراهين التي تكون في مثل هذه الأحوال، يظهر أنها ليست براهين بسيطة حقيقية، وأن "ما هو الشيء" [أي

الماهية] الذي في الأعراض يختلط بها. ولكن عندما قال: "ومن البيّن الواضح أن مثل هذه ليست جواهر"، فإنه يعني الأعراض التي ضرب لها مثلاً من قبل، إلى أن قال إنها هي الأشياء التي قدّم البرهان عليها، كمساواة زوايا المثلث لقائمتين، وما تبقى من البحث. بالحجة الأولى يُعلّم ما قلناه، وهو أنه ليس كل ما يُعلَم بالبرهان يُعلَم بالحدّ. فربما لأنه لو كان كل ما يُعلَم بالحدّ يُعلَم بالبرهان، لوجب حينئذٍ أن نبحث فيه ونتساءل، هل كل ما يُعلَم بالحدّ يُعلَم بالبرهان أم لا.

وقال هو في الجواب عن هذا، إن الكلام الذي بُيِّن به من قبل أنه لا يُظهَر شيء واحد بعينه بالحدّ والبرهان، هو نفس الكلام الذي يُبيَّن به أن ما يُظهَر بالبرهان لا يُظهَر بالحدّ. وهذا هو ما عناه حين قال: «إن في هذا كأنه كلام واحد بعينه»، يعني أن الكلام الذي يُبيَّن به أن كل ما يُظهَر بالبرهان لا يُظهَر بالحدّ، ولا [يُظهَر بالبرهان] ما هو عكس هذا الكلام. وهذا هو ما عناه بقوله: «واحد بعينه»، أي أنه لا يُبيَّن شيء واحد بالحدّ والبرهان معاً من جهة واحدة.

وقال: «وهذا، لأن العلم بالشيء الواحد، من حيث هو واحد، هو علم واحد». ـ يريد: فإذن يلزم ألا يُعلَم شيء واحد من حيث هو واحد بالبرهان والحدّ معاً، لأن العلم بالشيء الواحد، من حيث هو واحد، إنما يحصل من طريق واحد، والحدّ والبرهان طريقان مختلفان. ولما كان لا يُعلَم شيء واحد بكليهما معاً من جهة واحدة، فمن البيّن أنه ليس كل ما يُعلَم بالحدّ يُعلَم بالبرهان، ولا العكس.

وأما قوله: «وإن كانت هناك مَلَكَةٌ يعلم بها صاحب صناعة البرهان حتى يملك البرهان عليه، فسيلزم من ذلك هذا المحال». – فيريد: وإن كانت المَلَكَة التي يعلم بها صاحب صناعة البرهان الشيءَ، حين يملك البرهان عليه، هي –

كما وضعنا – العلم بذلك الشيء عن طريق الحدّ، فإنه سيلزم أمر محال. ثم ذكر المحال اللازم فقال: «وهذا، لأن من عنده حده، سيعلمه علماً من غير أن يكون عنده برهان عليه». ـ يريد: وأن الباطل الذي يلزم عن ذلك هو أن ما من شأنه أن يُعلَم بالبرهان، يُعلَم بغير برهان. وأيضاً، فإن مبادئ البراهين هي الحدّود، التي قد بُيِّن فيما تقدم أنه ليس لها براهين، وإلا فإما أن تكون المبادئ مبرهنة، فتكون للمبادئ مبادئ، وهذا يتسلسل إلى غير نهاية، وإما أن تكون الحدّود الأولى غير مبرهنة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا فإن مبدأ البرهان هو الحدّود، وقد تبين من قبل في هذه أنه لا سبيل إلى أن يكون لها برهان، إلا أن تكون المبادئ مبرهنة، وتحتاج المبادئ أيضًا إلى مبادئ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، أو تكون المبادئ غير مبرهنة).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً مبادىء البرهان هي حدود؛ وهذه فقد تبيّن فيما تقدّم أنه لا سبيل إلى أن يوجد عليها البراهين. وإلا إما أن تكون المبادئ مبرهنة، وأيضاً مبادىء لمبادئ، ويمر هذا بلا نهاية، وتكون الأوائل غير متناهية. إلا أنه يقال: أترى إن لم يكن للكل وهو هو بعينه؟ لقد يكون لشيء واحد بعينه حدّ وبرهان؟ لكن ذلك غير ممكن، وذلك أنه لا برهان لما له حد، من قِبَل أن الحد هو حد لما هو للشيء والجوهر. وأما البراهين فيُرى كلها أنها تضَعُ ما الشيء وضعا، وتقتضبه اقتضاباً ـ مثال ذلك أن العلوم التعاليمية تأخذ ما هي الوحدة، وما هو التعدّد وكذلك تلك الأخَر).

<u>التفسير</u>

وهذا برهان منفصل، يُبيَّن به أنه ليس كل ما له حد، فله برهان. وكان هذا مقابلًا للبرهان الذي بُيِّن به أن كل ما له برهان، فليس له حد. فهنا ثلاثة براهين: برهان يُبيِّن أنه ليس لكل ما له برهان حد، وهذا هو الأول. وبرهان يُبيِّن

عكس هذا القول. وهذا البرهان هو الذي يشترك في بيان الشيء وعكسه، وهو الذي يُبيّن أنه لا يوجد لشيء واحد علمٌ واحد من جهة واحدة بالبرهان والحدّ معًا. وذلك لأنه يظهر منه الأمران معًا. وأيضًا، فلما كان لا يجتمع لشيء واحد من جهة واحدة علمٌ بالحدّ والبرهان معًا، فقد بُيِّن أن الشيء الذي له علمٌ بهما معًا، فإنما يجتمع فيه الطريقان معًا بالعَرَض. وإذ يجتمع فيه الطريقان، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون كل ما له حد له برهان، ولا كل ما له برهان له حد؛ وإلا، لكان يوجد للشيء الواحد بعينه علمٌ بالحدّ والبرهان معًا من جهة واحدة، وكل هذا قد تم بيانه بالفعل.

وهذا البرهان هو أن الحدّود هي قضايا أولى، وليس لها براهين، وقد أتمّ القول في هذا في بداية المقالة الأولى من هذا الكتاب. وذلك لأنه إما أن لا تكون لها قضايا يُبرهن بها عليها، أو أنها تحتاج إلى قضايا، وتلك القضايا [تحتاج] إلى قضايا [أخرى]، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية؛ وهذه القسمة [أي التسلسل] باطلة، فيكون [الشق] الأول هو اللازم [وهو أنها لا برهان لها]. وهذا هو ما أشار إليه حين قال: [إما] أن تكون المبادئ قابلة للبرهان، وكذلك مبادئ المبادئ، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، أو أن تكون هناك مبادئ غير قابلة للبرهان. والمعنى هو: وذلك لأنه يلزم أن تكون هناك قضايا في البراهين قد بُرهن عليها في برهان بواسطة قضايا، وتلك القضايا قد بُرهن عليها في برهان بشكل مماثل أيضًا بواسطة قضايا، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، أو ستكون هناك قضايا أولى لم يُبرهن عليها ببرهان، وهذه تكون بالضرورة.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولكن قد يقول قائل: "ألا ترى أنه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد بعينه تعريفٌ (حَدٌّ) وبرهانٌ في آنٍ واحد؟". ولكن هذا مستحيل، إذ لا برهان على ما له حَدٌّ. فالحدُّ هو قولٌ في ماهية الشيء وجوهره، أما البراهين، فإنها تُثبِتُ صفاتٍ لكل تلك الأشياء، متخذةً "ما هو الشيء" (أي الماهية) موضوعًا لها، وهي قضايا جازمة. على سبيل المثال، فإن العلوم الرياضية تُعرِّف ما هو الواحد، وما هو العدد، وكذلك تفعل سائر العلوم).

التفسير

بعد أن بيّن أنه ليس كل ما له حد فله برهان، ولا كل ما له برهان فله حد، عاد فكرر مرة أخرى على سبيل التحقيق وإنهاء المسألة، ما إذا كان من الممكن أن يُعلم الشيء الواحد بعينه بالبرهان والحد معًا ومن جهة واحدة. وكان مدخل كلامه عن هذه المسألة، ثم أبطل ذلك، من حيث إنه ليس كل ما له حد فله برهان. ثم أبطل ذلك [القول] في ذاته بغض النظر عن إبطال هذا القول، أي القائل بأن كل ما له حد فله برهان. ثم أبطل عكس هذا القول، أي: هل كل ما له برهان فله حد، وبيّن ذلك بأمر يخصه.

ثم قال: «من المستحيل أن يُعلم الشيء بالحد والبرهان معاً من جهة واحدة، ونتج عن ذلك أن كل واحد من المطلوبين قد تم البرهان عليه بذاته، وتم البرهان عليه بالآخر». ومرة أخرى، يكرر هو نفسه هذا الجزء الثالث، ويبرهن عليه بذاته، ويقصد بذلك أن يستكمل جميع الحجج المتعلقة به على سبيل التحقيق والبيان والإنهاء.

وقال: «لكن قد يقول قائل، أليس الأمر في كل شيء واحداً، أم قد يكون لشيء واحد بعينه حدّ وبرهان؟» المعنى هو أن السائل، لشدة بحثه في هذا الأمر وتفحصه له، قد يقول: [سؤالي ليس عن] ما إذا لم يكن كل ما له برهان له حد، ولا كل ما له حد له برهان، لدرجة أن البرهان والحدّ ليسا شيئاً واحداً بعينه، فإن

هذا أمر بيّن، ولكن ربما يمكن في شيء واحد بعينه أن يُعلَم الحدّ والبرهان معاً. يعني، ربما يكون هذا ممكناً في شيء ما.

أي أنه على هذا الترتيب عادت هذه المسألة التي صارت زيادة على ما تقدم: لأنه في الأمر المتقدم قد وُضع أنه لا يمكن أن يُعلم شيء واحد من جهة واحدة بالحدّ والبرهان معاً، وهذا بنفسه (أي بالذات)، ولقد سأل هل يمكن أن يكون هذا بالعرض. ويظهر كذلك أيضاً أن هذا هو السؤال الذي تقدم، إلا أنه أعاده ليستوفي جميع الحجج التي توجد فيه.

ثم قال: «لكن هذا محال؛ وذلك لأنه لا برهان على ما له حدّ، لأن الحدّ إنما هو في "ما هو" الشيء وجوهره». يعني، لأن الحدّود هي التي يُعلم أنها ماهيات موضوعات الصنائع (العلوم) وأجزاء موضوعاتها، وهذه [الحدّود] هي التي تُبيّن برهان سائر الأعراض [أو الأحوال] التي هي مطلوبات في نتائجها. ثم قال: «وأما من أحوال البراهين فيظهر بالجملة، أنها تتناول "ما هو الشيء" بالوضع، وتقول فيه قولاً». والمعنى هو: أن هذه البراهين تضع موضوعاتها التي تبحث عنها، أي موضوعات المسائل، وتضعها وضعاً، أي توضحها توضيحاً، كما يفعل صاحب صناعة العدد، فإنه وضع أولاً حدّ الواحد، وحدّ الزوج والفرد، ولا يمكنه، من حيث هو صاحب صناعة العدد، أن يُبرهن ما هو الواحد، وما هو الزوج والفرد، لأنه قد بُيِّن من قبل، أن الصناعة لا يمكنها أن تعطي عِلل (أسباب) موضوعها، لأن عِلل موضوع الصناعة تتعلق بصناعة أعلى، وهذا كله قد بُيِّن فيما تقدم. وأما قوة هذه الحجة، أي ما تقرره، فهي أن الحد والبرهان لا يجتمعان في شيء واحد إلا بالعَرَض؛ وهذا القول هو قول جدلي. فالحدود تُعرِّف الماهيات كما تُعرِّف المبادئ نفسها.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضاً، كل برهان يبرهن شيئاً على شيء، إما بالإثبات أو بالنفي (إما أنه موجودٌ أو غير موجود)، أما في الحدّ فلا يُحمل شيء على آخر، فلا يُحمل الحيوان على ذي الرجلين، ولا هذا على الحيوان، ولا السطح على الشكل، ولا الشكل على السطح. وأيضًا، لأن تصور ماهية الشيء، وإثبات وجوده بالبرهان، هما أمران مختلفان؛ فالحدّ (الحدّ) يعلّم ما هو الشيء، أما البرهان فيبيّن هل ذلك الشيء موجود في هذا الموضوع أم لا).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وأيضا كل برهان إنما يبيّن شيئاً على شيء - مثال ذلك: إما أنه يوجد، وإما أنه لا يوجد. وأما في الحدّ فلا شيء يُحمل على شيء آخر، لا الحيوان على ذي رجلين، ولا هذا على الحيوان، ولا البسيط على الشكل، ولا الشكل على البسيط. وأيضاً معنى ما الشيء وأن يتبرهن أنه يوجد، هما مختلفان. فالحد يعرف ما هو الشيء؛ وأما البرهان فيبيّن إما أنه يوجد هذا على هذا، وإما ألا يوجد).

<u>التفسير</u>

وأيضاً، كل برهان يبرهن شيئاً على شيء، كأن يثبته له أو ينفيه عنه، أما في الحدّ فلا يُحمل شيء على آخر. فمثلاً، لا "الحيوان" يُحمل على "ذي الرجلين"، ولا هذا على "الحيوان"، ولا "الشكل" على "السطح"؛ لأن السطح ليس شكلاً، ولا الشكلُ سطحاً.

وقال: «وأيضاً، لأن القصد إلى "ما هو الشيء" وإثبات وجوده بالبرهان أمران مختلفان». والمعنى هو: وأيضاً، لأن القصد إلى "ما هو الشيء"، و"هل الشيء موجود"، هما أمران مختلفان. فـ"ما هو الشيء" هو ما يفيده الحدّ بذاته، وأما "هل الشيء موجود أو ليس بموجود" فهو ما يفيده البرهان بذاته. وهذا هو ما

عناه بقوله: «والحدّ يُعلِّم ما هو الشيء، أما البرهان فيبيّن هل ذلك ثابتٌ لهذا أم ليس بثابتٍ له»، أي، هل هذا ثابتٌ لهذا، أم ليس بثابتٍ له.

وهذا برهان آخر قائم بنفسه، وذلك لأنه في البراهين تُحمَل أجزاؤها بعضها على بعض، إما بالإيجاب أو بالسلب[23]، وتُبيّن أن شيئًا ما موجود لشيء آخر أو ليس موجودًا له. وهذا هو ما أراده بقوله: «وأيضًا، كل برهانٍ البتة يُثبت شيئًا لشيء». والمعنى أن هذه حجة أخرى غير الحجج المتقدمة، وهي أن كل برهانٍ يُظهر أن شيئًا ما موجودٌ في شيءٍ ما أو غير موجود فيه، وذلك بأن تُوضع أجزاء البرهان على هيئة الموضوع [والمحمول]، ويُبيَّن مطلوبه على هذا النحو. ولكنه قال: «أما في الحدّ، فلا يُحمل شيء على آخر». والمعنى هو أن أجزاء الحدّود لا يُحمل بعضها على بعض، ولا تسلك مسلك الموضوع والمحمول، من حيث هي حدود. كما في المثال، عندما نقول في حد حيوان ما إنه "حيوان ذو رجلين"، فإن جوهر "الحيوان" لا يُحمل البتة على "ذي الرجلين" عندما نأتي بالحدّ، ولا "ذو الرجلين" يُحمل على "الحيوان"، بل يُقرَن "الحيوان" بـ "ذي الرجلين"، ونحن نأتي به على سبيل التقييد، وهذا الاقتران ليس على هيئة الموضوع والمحمول. وكذلك، عندما نقول، على سبيل المثال، في حد شيء ما بأنه "شكل مسطح"، فإن "المسطح" لا يُحمل على "الشكل"، ولا "الشكل" على "المسطح". وهذا الذي قاله واضحٌ جدًا من بيان الفرق بين الحدّ والبرهان، أي لأن الحدّ شيء آخر غير البرهان. وبما أنه شيء آخر غيره، فمن الواضح أن ما يُبيَّن بأحدهما لا يُبيَّن بالآخر، إلا بالعَرَض.

[23] ما بالإثبات (بأنها موجودة) أو بالنفي (بأنها ليست موجودة)

وإذ كان هذا واضحاً كما قلنا، فإن البرهان إذا أفاد "ما هو الشيء"، فإنما يفيده بالعَرَض. وكذلك أيضاً، إذا أفاد الحدّ أن الشيء موجود، فإنما يفيده بالعَرَض

قال أرسطوطاليس: «وأيضًا، لأن تصور ماهية الشيء، وإثبات وجوده بالبرهان، هما أمران مختلفان؛ فالحدّ (الحدّ) يعلّم ما هو الشيء، أما البرهان فيبيّن هل ذلك الشيء موجود في هذا الموضوع أم لا». –يريد: وأيضًا، إن تبيين "ما هو الشيء" أمرٌ، وتبيين "أنه موجود" أمرٌ آخر. فالحدّ يدل على "ما هو الشيء" (الماهية)، أما البرهان فيدل على أن هذا الشيء موجودٌ لهذا الشيء، أو ليس بموجود له. وهذا الدليل مأخوذ من اختلاف الأفعال الخاصة بهما، أما الدليل المذكور سابقًا فكان مأخوذًا من صورهما، وذلك أننا قلنا في الدليل الذي سبق هذا، إن تركيب الحدّ، الذي هو صورته، يغاير تركيب البرهان. وقلنا في هذا إن فعل الحدّ ليس هو فعل البرهان. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن إذن أن يكونا شيئًا واحدًا، لأنهما لا يقدران أن يفعلا فعلاً واحدًا بعينه بذاتهما. ولما كان فعلهما هو الإثبات، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يُبيَّن بهما كليهما شيء واحد من جهة واحدة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: والبرهان على شيء هو غير البرهان على شيء آخر، إلا إذا كان أحدهما كالجزء من الكل (وإنما أقول هذا، لأنه قد بُيِّن أن المثلث متساوي الساقين له زوايا تساوي قائمتين، إذا كان ذلك قد بُيِّن لكل مثلث)، فإن هذا جزء وذاك كلٌّ. أما هذان الأمران ـ أعني مسألة "هل هو" ومسألة "ما هو" ـ فلا ينسب أحدهما للآخر على هذا النحو، فليس أحدهما جزءًا من الآخر).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: والبرهان على شيء آخر هو برهان آخر إن لم يكن لبرهان كجزء ما من جميعه. وأقول هذا من قِبَل أنه قد تبرهن برهاناً على أن المتساوي الساقين زواياه مساوية لقائمتين إن كان قد بيّن كل مثلث. وذلك أن ذاك جزءٌ، وهذا كل، وهذا أُنّ، أعني أنه يوجد وما هو ليس حالهما بعضهما عند بعض هذا الحال. وذلك أنه ليس ولا واحد منهما جزء لواحد منهما).

<u>التفسير</u>

هذا هو الدليل الثاني، وهو أن ما يُبيَّن بالبرهان لا يُبيَّن بالحدّ، وبالعكس. والدليل على ذلك هو أنه متى كان هناك طريقان مختلفان، فإنهما إن بيّنا شيئًا واحدًا، فمن الجليّ أن هذا إنما يكون ممكنًا حين يكون أحدهما جزءًا من الآخر. كما في المثال، فلأن البراهين المختلفة ذات الحدّود الثلاثة لا يمكنها دائمًا أن تبيّن مطلوبًا واحدًا، لكن تلك [البراهين] التي تتفق في أحد الحدّود يمكنها بالتأكيد أن تبيّن شيئًا واحدًا على نحو ما، لأن أحدها يندرج تحت الآخر، مثلما يمكن البرهنة على مساواة زوايا المثلث لقائمتين، فيُبرهن عليه للمثلث بإطلاق وللمثلث متساوي الساقين. ولما كان متساوي الساقين يندرج تحت المثلث وهو جزء منه، وكان الكل والجزء بمثابة شيء واحد، وحيث إن الحدّ والبرهان طريقان مختلفان ولا يمكن لما يبيّنه أحدهما أن يكون جزءًا من الآخر، فمن الواضح أنهما لا يمكن أن يبيّنا شيئًا واحدًا بأي وجه من الوجوه.

وأما قوله: «والبرهان على شيء واحد هو برهان واحد، إلا إذا كان برهانًا على جزء ما من كلّه»، فمعناه أن البراهين التي تبيّن أمورًا مختلفة هي براهين مختلفة، إلا إذا كان ما يبيّنه أحدها جزءًا من الآخر، فيكونان على نحو ما متفقين وشيئًا واحدًا. ولكن بما أن ما يبيّنه البرهان والحدّ ليس على هذا النحو، أي أن يكون أحدهما جزءًا من الآخر، فإنهما لن يكونا شيئًا واحدًا.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «أما هذان الاثنان» — أي مسألة "هل هو" (الوجود) ومسألة "ما هو" (الماهية) — «فليست بينهما هذه العلاقة». أي أن ما يبيّنه الحدّ، وهو ماهية الشيء، وما يبيّنه البرهان، وهو وجوده، لا يرتبطان بحيث يكون أحدهما جزءًا من الآخر، أي الماهية والوجود. ولكنه أراد أن يقول إنهما لو قُسِّمَا بجميع الطرق المشهورة التي يمكن أن يتشكلا بها، لكانت ماهيتهما واحدة. وهذا بيّن.

(4)

لا برهان على الماهية

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فمن الواضح إذن أنه ليس كل ما له حدّ له برهان، وكذلك ليس كل ما له برهان له حدّ. إذ لا يمكن أن يجتمع كلاهما لشيء واحد بعينه بأي وجه من الوجوه. فمن الواضح أن الحدّ والبرهان ليسا شيئًا واحدًا بعينه، وكذلك ليس أحدهما، أيًّا كان، في الآخر. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت موضوعاتهما مترتبة تحت بعضها البعض على هذا النحو. فلتكن هذه الأمور إذن موضع شك وبحث إلى هذا الحدّ).

(<u>ترجمة "متى"</u>: وظاهر إذن أنه لا لكل ما له حدّ له برهان، ولا أيضاً لكل ما له برهان يوجد له حدّ. فإذن لا يمكن أن يكونا كلاهما موجودين لشيء واحد بعينه بوجه من الوجوه. فمن البيّن أنه لا الحد ولا البرهان هما شيء واحد بعينه، ولا أيضا أحدهما أيهما كان في أحدهما، وإلا كانت الأشياء الموضوعة لهما، المرتّبة تحتهما، حالها هذه الحال، فإلى هذا المقدار يكون ما يأتي به من الشك في هذه).

التفسير

يذكر [أرسطو] في ما يُبيّنه، بكل هذه الأقاويل الجدلية، أن ما يتبع منها هو: ليس كل ما له حَدٌّ (حدّ) له برهان، ولا العكس. والذي يتبع من هذا هو أنه لا يوجد الحدّ والبرهان لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة. ولما كان الأمر كذلك، يتبع بالمثل أيضًا أن الحدّ والبرهان ليسا شيئًا واحدًا. ولأنهما ليسا شيئًا واحدًا، فلن يكون ما يُبيّنه كلاهما شيئًا واحدًا، ولا يكون أحدهما بالمثل جزءًا من الآخر. وهذا هو ما أراده عندما قال: «ولا بالمثل أيضًا أحدهما، أيًّا كان، هو في الآخر».

وعندما قال: «[لأنه] إن لم يكن كذلك، لكانت موضوعاتهما المرتبة بعضها تحت بعض لها هذا الوضع». فالمعنى هو: كأنه لو كان البرهان جزءًا من الحدّ، أو الحدّ جزءًا من البرهان، لكان بالضرورة الشيء الذي هو مادة البرهان جزءًا من مادة الحدّ. وهذا يعني أن ما يبيّنه أحدهما يكون جزءًا مما يبيّنه الآخر، كما هو الوضع في البراهين التي تكون على هذا الترتيب.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأما القول، فما هو، هل هو قياس وبرهان، أم ليس كذلك، كما يفترضه القول الآن. فالقياس يبرهن على شيء من خلال شيء بواسطة حدٍّ أوسط؛ أما ماهية الشيء التي هي خاصّته ويُحمل عليه من حيث ما هو، فتكون هي المحمول. وهذه [الخواص والماهيات] يجب بالضرورة أن تنعكس على السواء. فإذا كان كل (أ) خاصة لـ(ج)، فمن المعلوم أن (أ) خاصة لـ(ب)، و(ب) خاصة لـ(ج)، إذن فكلها خواص متبادلة. وإذا كان (أ) موجوداً في كل (ب) من حيث ما هو [أي كجزء من ماهيته]، وكان (ب) يُقال كلياً على كل (ج) من حيث ما هو: فإنه يتبع بالضرورة أن يُقال (أ) على (ج) من حيث ما هو. أما إذا لم يُفترض الأمر على هذا النحو، فإن (أ) لن يُحمل على (ج) من حيث ما هو. فلو كان (أ) موجوداً في (ب) من حيث ما هو، لما كان موجوداً في كل (ج) الذي يُقال عنه (ب) من حيث ما هو [إذا لم يكن الحمل ضرورياً].
ومعنى الماهية موجود في كليهما، فليكن إذن (ب) مقولاً على (ج) من حيث ما هو. ولكن لو كان مدلول الماهية، ومدلول كونه موجوداً فيه، هو لكليهما مدلول الماهية والوجود، لكان موجوداً في الأول [أي الموضوع] بواسطة الحد الأوسط).

(<u>ترجمة "متى":</u> وأما معنى ما هو الشيء، أترى قد يوجد عليه قياس وبرهان، أم لا يوجد، كما وضع الآن القول؟ وذلك أن القياس قد يبيّن شيئاً على شيء بالمتوسط، فأما معنى ما هو، هو خاصة ومحمول من طريق ما هو.
وهذه قد تلزم ضرورة أن تنعكس بالتساوي: فإنه إن كانت آ خاصة ل حَ فمعلوم أنها خاصة ل ب و ب خاصة لح، فجميعها إذن خواص بعضه لبعض. فإن كانت

آ أيضاً موجودة لجميع ب من طريق ما هو؛ وكانت ب أيضاً بالجملة تقال على كل ح من طريق ما هو، فقد يلزم ضرورة أن تكون آ أيضا مقولة على د من طريق ما هو. فإن لم يأخذ الإنسان بأن يكون بهذا النحو، فليس تكون آ محمولة على ح من طريق ما هو إن كانت آ موجودة ل ب من طريق ما هو، ولم يكن على جميع ما يقال عليه ب من طريق ما هو، ومعنى ما هو قد يوجد لكلتيهما؛ فتكون إذا ب أيضاً على ح من طريق ما هو. فإن كان معنى ما هو ومعنى الوجود له موجوداً لكليهما، فيكون معنى ما هو والوجود له موجوداً أولاً في الوسط).

<u>التفسير</u>

لقد بيّن (أرسطو) أنه من المستحيل أن يكون الشيء الذي يُبرهَن عليه بالبرهان هو نفسه الشيء الذي يُبيَّن بالحدّ، وأنه ليس كل ما يبيّنه الحدّ يُبرهَن عليه بالبرهان. ثم شرع يتساءل: هل يمكن للبرهان أن يمنح مطلوب البرهان ومطلوب الحدّ معاً؟ أي أن يمنح البرهان لشيءٍ ما "وجودَه" (إنيّته) "وماهيّته".

فإن مسألة ما إذا كان كلٌّ منهما (البرهان والحد) يبيّن ما يبيّنه الآخر – بقدر ما هما شيء واحد– هي مسألة مختلفة عن مسألة ما إذا كان أحدهما يبيّن الأمرين معاً. أي: أن يبيّن البرهان ما هو خاص به، وما هو خاص بالحدّ، أو أن يبيّن الحدّ ما هو خاص به هو، وما هو خاص بالبرهان. إلا أن هذا الشق الأخير (أن يبيّن الحدّ الأمرين) هو بوضوح أمر مستبعد بناءً على ما سبق افتراضه. فإنه لو كان الأمر كذلك، أي أن الحدّ يبيّن ما هو خاص به وما هو خاص بالبرهان –الذي من شأنه أن يُبرهَن عليه بالبرهان– لكان هذا الشيء قد بُرهِن عليه من غير برهان (وهذا خلف).

ولكن، هل من الممكن حقاً أن يُبرهَن بالبرهان على ما هو خاص بالبرهان في برهانه (وهو "الوجود")، وعلى ما هو خاص بالحدّ في عطائه (وهي

"الماهية")، فهذا أمر في غاية الصعوبة. لأنه لو لم يكن من شأن البرهان أن يفعل هذا، لما كان لنا سبيل إلى معرفة الحدود المجهولة. فإذا كان البرهان هو ما به تُبيَّن المجهولات، وكانت الحدود منها ما هو معلوم ومنها ما هو مجهول، فإنه من الضروري إذن، إن كان لنا سبيل لمعرفة الحدود المجهولة، أن يتم ذلك بواسطة البرهان. هذا ما لم يكن الحال أنه إذا وُجد برهانٌ على حدٍ ما، فإن ما يمنحه الحدّ يمنحه البرهان نفسه.

ولكن قد قيل سابقاً إن الحدود "للجواهر" والبر اهين "للأعراض". وهو نفسه يبحث في هذه المسألة. أما الحدود المجهولة فمنها ما يُجهل وجوده وحدّه معاً، ومنها ما يُعلَم وجوده ويُجهل حدّه. وهو سيتكلم هنا أولاً عن هذا القسم الأخير.

[والسؤال هو] هل من الممكن في شيء من الأشياء التي يُعلَم أنها موجودة ويُجهل حدّها، أن يمنحنا البرهانُ حدَّها؛ أي أن [يُثبت أن] الحدّ حالٌّ في الشيء، وأنه هو نفسه حدّ ذلك الشيء. وحين قال: «أما القول، فما هو، وهل هو قياس وبرهان أم لا؟» وذلك بحسب ما افترضه البحث حينها. أي أن البحث في مسألة "ما هو الشيء"، هل يمكن إثباته بالبرهان أم لا، كما كان قد افتُرض من قبل أنه من المستحيل أن يُبيَّن بالبرهان. إن ما تم افتراضه سابقاً يختلف، لأنه في ذلك الافتراض السابق يُبيِّن أن الشيء يُبرهن عليه بالبرهان نفسه. أما هنا فالسؤال هو هل البرهان يثبت هذا الأمر [أي الماهية] مقترناً بما هو من طبيعة البرهان إثباته، أي: هل هذا [الحد] حالٌّ في هذا [الموضوع] من حيث هو حدّه؟ وبعبارة أخرى: هل من شأن البرهان نفسه أن يمنحنا كلا الأمرين المطلوبين معاً؟

وقد قال «بحسب ما افترضه البحث الآن» لأنه لو بُرهِن على أن البرهان يمنح [جواب] مسألة "ما هو" مع مسألة "هل هو" (أي الماهية مع الوجود)، لكان البرهان بطريقة ما يُثبت نفس ما يثبته الحدّ. ولكن هناك [في البحث السابق] أُخذ هذا الأمر بشكل منفصل، أما هنا فيتحدث عنه بشكل مركب، ولهذا فإن هذه المسألة تختلف عن المسألة الأولى.

ثم شرع يبيّن أن هذا مستحيل، وقال: «ذلك أن القياس يبيّن شيئاً لشيء بواسطة حد أوسط». أي أن علة هذه الاستحالة هي أن القياس يبيّن أن شيئاً موجود في شيء: وهذا يعني، أن محمول المطلوب موجود في الموضوع بواسطة الحد الأوسط، الذي يضعه للموضوع نفسه باعتباره موجودًا في موضوع المطلوب. أي أن المحمول [يُقال] على ذلك [الحد الأوسط]، والحد الأكبر موجود فيه، أي في الأوسط، ومن هنا يلزم بالضرورة أن الحد الأكبر موجود في الأصغر. وهكذا أيضاً يُبيَّن سلب المحمول عن الموضوع: وذلك عندما يرتبط الحد الأوسط الذي يُوجَب لأحد الطرفين ويُسلب عن الآخر.

وبعد أن بيّن [أرسطو] الطريقةَ التي يكون عليها البرهان نفسه، شرعَ يبرهن على ما اعتاد أن يبرهن عليه. ولكنه أوضح الطرقَ التي ينبغي لمن يبحث عن ماهية الشيء أن يسلكها، وأن القياس لا يمكنه أن يُعطي تلك الطرق، أو أن يعطي طريقة واحدة مع ما هو من شرطه أن يعطيه. ويعني بهذا أنه من المحال أن يجتمع في القياس طريقان معاً، بحيث ينتج أن المحمول موجودٌ للمطلوب [أي الموضوع]، وأنه هو بعينه حدُّه.

وقال: «إن ماهية الشيء الحقيقية والذاتية هي محمولٌ»، أي إن من يقصد أن يبرهن على ماهية شيءٍ ما، يجب عليه أن يبرهن على محمول هذا

الشيء المطلوب، مع كونه موجوداً للموضوع، وكونه خاصّاً به، ومحمولاً عليه في جواب "ما هو". وبعد أن بيّن ما يجب على الذي يحدّ بطريقة الحدود أن يفعله ليُبرهن على أن شيئاً ما هو حدّ، وهي أمور ثلاثة: أي أن يكون موجوداً في الشيء، ومحمولاً عليه في جواب "ما هو"، ومنعكساً عليه [أي مساوياً له]، شرعَ يبيّن أنه ليس في قدرة الحد الأوسط أن يُعطي هذه الأمور الثلاثة، وأنه لو استطاع أن يعطي اثنين منها، فلا يمكنه أن يعطيها كلها.

وهذه [الأمور] يجب بالضرورة أن تكون متساوية في الانعكاس، أي إن الحدَّ والخاصّة يجب بالضرورة أن يكونا منعكسين [أي متكافئين]. وعندما يكونان منعكسين، يلزم بالضرورة — لو أُخذت ثلاثة حدود في قياس — أن يوجد الانعكاس والحملُ على سبيل "ما هو". ولكن من المحال أن يُنتج القياس شيئاً بهذا الشرط، أي أن يكون في الوقت نفسه خاصّةً ومحمولاً في جواب "ما هو"."

ثم ضرب لذلك مثالاً وقال: «لأنه إذا كانت (أ) خاصةً لـ (ج)، فمن المعلوم أنها [أيضاً] خاصة لـ (ب)، وأن (ب) خاصة لـ (ج)، وبالتالي تكون كلها خواص متبادلة فيما بينها». أي أن هذا المثال يصح عندما نريد أن نستنتج أن (أ) خاصة لـ (ج) بواسطة الحد الأوسط (ب)، فمن المفيد لنا أن نعلم أن (أ) تكمن في (ج) من حيث كونها خاصة لها. ثم بدأ يوضح أنه لو أراد أيضاً أن يستنتج أمراً آخر، وهو أن (أ) على سبيل المثال، محمول على (ج) "في ما هو" (أي في جوهره)، للزم أيضاً وضع هذا في الحدود الثلاثة.

وقال: «وإذا كانت (أ) موجودة في كل (ج) في ما هو، وكانت (ب) أيضاً تُقال كلياً على كل (ج) في ما هو، فإنه يتبع بالضرورة أيضاً أن تُقال (أ) على (ج) في ما هو». أي، بالمثل يجب (إذا أردنا أن نستنتج أن (أ)، على سبيل

المثال، محمول على (ج) في ما هو) أن نأخذ في القياس أن (أ) محمول على (ب) في ما هو، وأن (ب) محمول على (ج) في ما هو. فإذا افترضنا مقدمات بهذا الشرط، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون (أ) محمولة على (ج) في ما هو. وقد اتخذ هنا (أ) مكان الحد الأكبر، و(ب) مكان الحد الأوسط، و(ج) مكان الحد الأصغر، حسب عادته.

ثم قال: «ولكن إذا لم يؤخذ الأمر بحيث يتكرر على هذا النحو، فإن (أ) لن تُحمل على (ج) في ما هي». أي، إذا لم يؤخذ مفهوم "ما هو" مكرراً مرتين في الحمل، بمعنى أن يرد في حمل الأكبر على الأوسط، وفي حمل الأوسط على الأصغر، فإنه لا ينتج له أن الأكبر موجود في الأصغر في ما هو. وكذلك الحال في استنتاج أن المحمول "خاصة" للموضوع، فإنه يستحيل [استنتاجه] للموضوع ما لم يتكرر مرتين في الحمل.

ثم قال: «إذا كان (أ) داخلاً في (ب) في ما هو هو (أي في ماهيته)، ولم يكن داخلاً في كل ما يُقال عليه (ب) في ما هو هو»، أي يقع انقطاع الاطراد، بقدر ما يكون (أ) موجوداً في (ب) نفسه في ما هو هو، ولا يكون موجوداً في كل ما يُقال عليه (ب) في ما هو هو: لأنه لما كان القياس ينتج حين يكون فيه معنى "القول على الكل"، أعني أن الحد الأكبر يُحمل على الأوسط، وعلى كل ما يُحمل عليه الأوسط حملاً إيجابياً، لا أن يكون محمولاً على الأوسط فقط بل أن يُحمل أيضاً على ما يُسمى باسم الأوسط. فقد تبين في كتاب التحليلات الأولى أنه متى لم تكن للمقدمة الكبرى هذه القوة، فإن القياس لا ينتج إلا بالعَرَض، ومتى كان الأمر كذلك، فإن هذا يلزم في النتائج، أي أنه ينتج أن شيئاً موجود في شيء، وفقاً لهذا الشرط الذي يسميه "القول على الكل"، فإنه

يجب بالضرورة، إذا أردنا أن ينتج أن شيئاً موجود في شيء آخر على أنه حده، أن يتضمن شرط "القول على الكل" من جهة التعريف ما يتضمنه من جهة الوجود: أي أن نأخذ ما هو الحد الأكبر تعريفاً لكل ما يُحمل عليه الأوسط من حيث هو هو، وكذلك الأوسط [تعريفاً لما تحته].

وهذا ما قصده عندما قال: «إذا كان (أ) داخلاً في (ب) نفسه في ما هو هو، ولم يكن داخلاً في كل ما يُقال عليه (ب) في ما هو هو»، أي أنه لا يُنتج لنا أن (أ) هو حدّ (ج) إلا إذا أخذنا (أ) حدًّا لـ(ب) وللشيء الذي يُسمى باسم (ب) والذي يُحمل عليه (ب)، تماماً كما أنه لا ينتج [أن (أ)] موجود في (ج) نفسه إلا إذا أخذنا في القياس أن (أ) موجود في (ب) وفي كل ما يكون (ب) موجوداً فيه ومحمولاً عليه، ولم نأخذ أن (ب) موجود في (ج) نفسه. ثم قال: «وأن يكون معنى 'ما هو' متعدياً"، أي يجب أن يكون الحمل في كلتا المقدمتين حملاً حدّياً: أي أن نأخذ (أ) محمولاً على (ب) من حيث هو حده.

وبعد أن بُيّنَ بأي شروط يكون القياسُ منتجاً للحدّ، وهي نفس الشروط التي بها يُنتِج الوجود، قال: «لو أن مدلول "ما هو" (الماهية) ومدلول ثبوته له (الوجود) كانا مدلولاً واحداً لكليهما، لكان ما به يكون الوجود هو الحد الأوسط من البداية». أي، لو أن هذين الأمرين، وهما ماهية الشيء وهل هو موجود، قد أُخذا في المقدمة الكبرى، بحيث يكون مدلول الوجود المعروف للحد الأوسط والحد الأكبر الذي يُحمل على الحد الأوسط نفسه؛ يعني، لو أن الحد الأكبر قد أُخذ بالفعل محمولاً على الأوسط على أنه حدّه، وكان (الأكبر) هو حدّ الشيء الذي يكون الأوسط أيضاً حدّه، لكان قد أخذ في المقدمات نفسها ما ينوي أن يبرهن عليه، وهذا يكون مصادرة على المطلوب. لأنه لو أُخذ (أ) الذي هو الحد

الأكبر، على أنه حدّ لكلا الأمرين: لنفسه (ب) الذي هو الحد الأوسط، ولذلك الذي يُحمل عليه (ب) وهو الحد الأصغر أي (ج)، لكان قد قَبِلَ بالفعل في المقدمة الكبرى ذاتها بأن الحد الأكبر ثابت للحد الأصغر.

وهذا مدلول واحد يمكن أن يُشرح به هذا القول. ولكن الواضح أنه قال هنا: «إنها تكون مصادرة على المطلوب». وعندما قال: «لا يظهر حدّان لشيء واحد»، و«أن يكون الحد الأكبر هو نفسه الحد الأوسط»، وأنه «متى وضع الأوسط فقد صادر على المطلوب»: فهذا هو الأرجح أنه قد عنى، حين قال: «إن مدلول الماهية والوجود يكون أولاً عبر الحد الأوسط». أي، أن الشيء المطلوب بالقياس يكون قد وُضع بالفعل في الحد الأوسط، الذي هو حدّ الشيء المطلوب نفسه. إذ يكون هناك حدّ واحد للحدّين الطرفين (الأكبر والأصغر)، ومن فعل هذا فقد صادر بالضرورة على المطلوب مصادرة حقيقية."

إما أن الشراح فهموا من قوله ذاك، أنه إذا كان مدلول "ما هو" ووجوده حاصلين له أولاً بواسطة الحد الأوسط، أي إذا كان القول يشتمل على ماهية الشيء ويدل على حده، وقد تم التسليم به في كلتا المقدمتين معاً، للزم أن يكون ما يستنبط الحد على هذا النحو قد بيّن بالفعل أن للشيء الذي يُبحث عن حده حدًا آخر، وأن يُسأل عن هذا الحد هل بيّنه بذاته أم بحد آخر. فإن قال "بحد آخر"، عاد السؤال عن هذا الحد مرة أخرى؛ أما إن قال "بذاته"، فإن هذا الأسلوب غير نافع، لأنه بهذا النحو لن يبرهن على استنباط الحد بالبرهان إلا في حالة الشيء الذي له حدّان: أحدهما معروف بذاته، والآخر مجهول الوجود في الشيء المحدود نفسه، ومعروف بذاته أنه لازم للحد، الذي هو معروف بذاته أنه لازم للمحدود.

وأما الفارابي فيرى في هذا الموضع أنه [أرسطو] يبرهن وفقاً لهذا القول. فقد كان هو نفسه قد بيّن أن استنباط الحد بالبرهان هو مجرد غطاء ورقي، لكنه تراجع عن ذلك قائلاً إنه لا يصح إلا إذا اعتُقد أن للشيء حدين، أو أنه أسلوب جزئي. وهذا كما لو أنه يرى من قصده أنه هو نفسه يعتقد أن للشيء حدين؛ وهذا هو ما وجّه الشراح والفارابي في خلاصة آرائهم.

ولكن تفسير هذا الموضع، وفقًا لهذا الرأي المستفاد من ألفاظه، هو أن أرسطو سيبرهن لاحقاً أن هناك براهين معينة تمنح الحد نفسه بذاته، وهي البراهين التي تسمى "براهين مختلفة بالوضع". ولأنهم رأوا أن تلك البراهين من جنس هذه، وأنه لا فرق بينها، فقد جمعوا بين الموضعين ليفسروا هذا الموضع وفقًا لهذا الشرح. لكن الفارابي يعتقد أن البراهين التي هي حدود مختلفة بالوضع، هي التي تتركب من أمور أكثر من مجرد حد الشيء. ولذلك، فقد شرح هذا الأمر بنفسه في كتابه في البرهان، وفي كتابه في "الحروف"، وقد كثرت أقواله في هذا الشأن عندما وصل إلى هذا الموضع من كلام أرسطو.

ولكن يجدر بك أن تعلم أن رأي أرسطو هو أنه يستحيل أن يكون للشيء حدّان، وهذا هو الحق، فإنه لو كان له حدّان، لكانت له صورتان.

وإذا قال قائل إن عادة القدماء قد جرت على أن يأتوا للشيء الواحد نفسه بأكثر من حدٍّ واحد، كما يقولون في حدّ الإنسان، إنه "حيوان ناطق"، وأنه "حيوان ماشٍ ذو قدمين"، وأنه "حيوان ماشٍ منتصب القامة"، نقول: من الجليّ أن جنس مثل هذه الحدود واحد، لأنه ليس للشيء إلا جنس قريب واحد. وكذلك يجب أن يكون فصل الشيء واحداً، لأن الفصل هو صورة الشيء، وليس للشيء إلا صورة واحدة.

ولكن، بما أن فصول المحدودات تكون في بعض الحدود [مأخوذة] بذاتها، وفي بعضها الآخر توضع أمور هي من خواص الفصول ولوازمها مكانَ الفصل، وبها قِوامها، مثل الأفعال الخاصة بالصور والأعراض المتصلة بها؛ ويحدث هذا عندما تدلّ هذه الأمور على الصورة نفسها، ويكون إدراك الصورة من خلالها أعرَف (أوضح) من إدراكها بحسب جوهرها. وفي أغلب الأحيان يحدث هذا حين لا يكون للصورة اسم.

وإذ كان الأمر كذلك، فعندما يُشرح الشيء بحدّين، فإن الفصل المأخوذ في كليهما هو بالضرورة واحد، إلا أنه في أحد الحدّين يؤخذ بذاته، وفي الحدّ الآخر يوضع لازمه مقامه ويُستبدل به، لكون ذلك اللازم أعرَف منه. أو أنه في كلا الحدّين يؤخذ لازمُه، ولكن اللازم المأخوذ في أحد الحدّين يكون غير اللازم المأخوذ في الحد الآخر. فإن للشيء خواص لازمة كثيرة، وبسببها يظن [المرء] أن للشيء حدوداً كثيرة.

وبما أن هذه [الخواص] تدل على جوهر واحد، وهي معروفة لديه، فإنها حين تُؤخذ [في الحدّ] تصير كالألفاظ المترادفة، ولا تدل على شيء مختلف في الحدود. فكل تلك [الخواص] بجملتها تدل على الفصل الذي به يقوم جوهر المُعرَّف، ويظن المرء في بداية الأمر أنها مختلفة، ولكنها في الحقيقة واحدة،

كما يُظن في الأشياء التي لها أسماء متعددة أنها أشياء مختلفة، والمشترك بينها هو أن الشيء الذي تدل عليه واحد. وأنا أقول إن هذا مشترك بين مثل هذه الأشياء والأسماء المترادفة. ولكن قد يقول قائل إن هذا الموقف يتبعه محالٌ آخر، وهو أن يكون للمحدودَيّن حدّ واحد، وذلك عندما افترض أن القياس لا ينتج أن (أ) هو حدّ لـ(ج) إلا إذا كان فيه أن (أ) هو حدّ لـ(ب) وأنه

حدّ لذلك الذي (ب) حدّ له، فيكون (أ) حدًّا لـ(ب) ولـ(ج) معًا، ويكون (ب) و(ج) شيئًا واحدًا. ولكن عندما تبين الآن أن الفرق بين مثل هذه الأمور، التي تقوم في حدّ النوع الواحد نفسه، هو كالفرق بين الألفاظ، فمن الواضح أن قوة مثل هذه الحدود هي كقوة الأسماء المترادفة، وهكذا فإن من سعى لإثبات أن أحدها موجود في المُعرَّف نفسه عن طريق التعريف، فقد افترض مسبقًا الصفة الأولى، أي معنى "المصادرة على المطلوب" الذي قصده أرسطو هنا، وهو ليس ما يزعمه الشراح. وليس لأحد أن يقول إن هذه الخواص موجودة في مثل هذه الحدود بذاتها، وليست في موضع الصور، ولا من حيث إنها تدل عليها: لأنه لو أُخذت من هذا الجانب لكانت رسومًا (أوصافًا)، لا حدودًا (تعريفات)، ولما أفادت في فهم جوهر الشيء، ولِم هو كذلك. وهذا أمر معروف لمن له أدنى ممارسة في هذا الفن. علاوة على ذلك، فإنه لو كان للشيء الواحد حدّان لكان له فصلان، ولو كان له فصلان، لكان حمل أحدهما على الآخر بالعَرَض، لا من حيث إن أحدهما يُعرِّف جوهر الآخر.

ولقد قلنا الآن إن الحد يُستنتج بالقياس، وذلك عندما يؤخذ بحيث يكون الحد الأكبر هو حدّ الحدّ الأوسط، ويكون الحد الأوسط حدًّا [لشيء ما]، بل يكفي لذلك أن يكون الحد الأكبر حدًّا للحد الأوسط فقط، والحد الأوسط حدًّا للحد الأصغر. وهكذا يُقال إنه لا يلزم عن ذلك إلا أن يكون الحد الأكبر هو "حدّ الحدّ"، أي حدّ حدّ الحدّ الأصغر. ولكن هذا شيء آخر غير ما كان يُقصد استنتاجه؛ فنحن لا نقصد "حدّ الحدّ"، بل قصدُنا هو الحدّ نفسه.

وكذلك أيضًا، لما أنتج [القياس] وفقًا لقاعدة "المقول على الكل"، وما لا يُنتج بهذه الطريقة، فإنه لا يُنتج على نحو قياسي. لقد تبيّن إذن من هذا الكلام

أن الحدّ لا يصبح على هذا النحو نتيجة لبرهان، ولا هو برهان مختلف بالوضع. فلنعد إذن إلى إتمام شرح أقواله في هذا الشأن.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وبالجملة، إذا كان علينا أن نُبرهن "ما هو الإنسان"، فليكن (ج) هو الإنسان، و(أ) هو "ما هو" [أي الماهية]، سواء كان "حيوان ذو قدمين" أو أي شيء آخر. فإذا أُقيم قياسٌ، فمن الضروري أن يُحمَل (أ) على كل (ب). ولكن هذا [الحدّ الأوسط (ب)] سيكون له سبب أوسط آخر، ولهذا السبب سيكون هذا [ب] أيضًا هو "ما هو الإنسان". إذن فهو يأخذ [ويفترض] ما كان عليه أن يبرهنه (أي مصادرة على المطلوب)، لأن (ب) هو أيضًا "ما هو الإنسان". ولو وُجِدَ برهانٌ على ماهيّة الإنسان، وعلى الإنسان بإطلاق، وكان «أ» هو الشيء الذي هو الماهيّة، سواء كان حيوانًا ذا قدمين أو شيئًا آخر، وإذا أُنتِجَ هذا بالقياس، وجب بالضرورة أن يُحمَل «أ» على كل «ب»، وكان هذا القولُ الواحد هو الحدَّ الأوسط: إذن سيكون هذا [الحد الأوسط] هو نفسه ماهيّة الإنسان. فنحن نسلّم إذن بوجوب تأسيس هذا الأخذ. فإنه حينئذٍ سيكون [الحد الأوسط] هو نفسه ماهية الإنسان؛ ويجب عندئذٍ أن ننظر في كلتا المقدمتين معًا في الحدود الأولى التي لا وسط لها. فبهذا يكون [البرهان] خاصًّا، ويبيّن ويُظهر ما يُقال عندما يُراد فهم ماهية النفس، أو ماهية الإنسان، أو ماهية أي شيء آخر، أيًّا كان من الأشياء التي تنعكس [في الحمل] على السواء، [فإنهم] يكونون قد صادروا على المطلوب الأول. مثال ذلك مَن يزعم أن النفس هي علّة الحياة بذاتها، وأنها عددٌ يحرّك ذاته؛ فإنه بالضرورة يكون هنا قد صادر على أن النفس هي عددٌ يحرّك ذاته. فتكون مصادرته حينئذٍ في هذا الأمر من حيث إنه هو نفسه يُعرف بالشيء الواحد بعينه).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وبالجملة، إن وُجد البرهان على ما هو الإنسان: فليكن ح الإنسان؟ ولتكن _ معنى ما هو - حيواناً ذا رجلين كأن أو شيئاً آخر. فإن انقاس هذا، فقد يلزم ضرورة أن تكون آ محمولة على كل ب ويكون هذا قولاً آخر متوسط. فيكون إذن هذا أيضاً معنى ما هو الإنسان. فإذن إنما يأخذ ما يجب أن يبيّنه أخذاً. وذلك أن ب أيضاً هي معنى ما هو الإنسان. وقد يجب أن نتأمل في المقدمتين جميعاً الحدود الأوّل الغير ذات أوساط، إذ كان بهذا خاصة يتبيّن

ويظهر ما يقوله. فالذين يثبتون ما هي النفس أو ما هو الإنسان أو ما هو شيء آخر ـ أي شيء كان من الأشياء الموجودة بما يرجع بالتساوي ـ فقد يصادرون على المطلوب الأول ـ مثل أن يوجب الإنسان أن النفس هي ما هو علة الحياة لذاته، وهذا هو عدد محرّك لذاته؛ وذلك أنه قد يلزم ضرورة أن نصادر على أن النفس مي عدد محرّك لذاته. وتكون مصادرته لهذا على أنه هو هو بعينه).

التفسير

لقد بيّن في الجزء المتقدم من الشرح على الكتاب، أنه عندما يُحاوَل أحيانًا استنتاج حدّ شيءٍ ما، من حيث هو حدّه، تقع مصادرة على المطلوب بخصوص الشيء نفسه. وهو يقصد أن يوضح هذا بمثال، ليكون التعليم أوضح. وعندما قال: «وإذا وُجِد برهان على ماهية الإنسان»، أي، إذا احتجّ أحد بأن البرهان على الحدّ يكون عندما يكون الحدّ مجهولًا، "فسآخذ حدًا آخر كحد أوسط"، يكون هو حدّ هذا الشيء، "ونأخذ للحد الأوسط شيئًا آخر" يكون هو حدّ الحد الأوسط.

وليكن، على سبيل المثال، الشيء الذي نسعى لإثبات حده بالبرهان هو "الإنسان"، بحيث يكون هو ما أخذناه مكان الحد الأصغر. [ثم يقول]: "وليكن (أ) هو الماهية، أو حيوان ذو رجلين"، أي، وسآخذ (أ) الذي هو الحد الأكبر في هذا المثال، والذي هو ماهية الإنسان بدلاً من كونه هو نفسه "حيوان ماشٍ ذو رجلين"، أو مكان حدّ آخر، أيّاً كان من حدوده. وإلى ذلك أشار عندما قال: «أو شيء آخر». ثم قال: «وإذا تمّ القياس على هذا، فمن الضروري أن يُحمل (أ) على كل (ب)، وليكن هذا قولاً واحداً، حتى [نصل إلى] "ما هو الإنسان". أي، إذا كان بالإمكان للقياس أن ينتج مثل هذه النتيجة، وهي أن (أ) ، الذي هو "حيوان ماشٍ ذو رجلين"، موجود في الإنسان من حيث هو حدّه، فمن الضروري

أن يُحمل على الحد الأوسط لهذا القياس، الذي هو (ب) نفسه. وليكن (ب) حدًا آخر للإنسان"، يكون واسطة بين الإنسان والحدّ المراد استنتاجه.

إذن فهذا الحد الأوسط هو حدّ الإنسان، وبما أنه لا يوجد للشيء إلا حدّ واحد، نكون قد أخذنا لإثبات الحدّ، الحدّ نفسه. وإلى هذا أشار عندما قال: «فنحن نأخذ إذن ما كان يجب إثباته بالأخذ»، أي، أنه يفترض مسبقًا نفس الشيء الذي يقصد أن يبرهن عليه بالبرهان. وليس [هذا] بحسب النوع [من المصادرة] كما شرحه الشراح أنفسهم: فهذه لن تكون مصادرة، ولكن من كلامه يبدو أنها مصادرة حقيقية بحسب ما شرحنا نحن هذا القول.

ثم أتى بالسبب الذي يوجب أن يكون من يقوم بهذا العمل مصادرًا على المطلوب. وقال: وذلك لأن (ب) [الحد الأوسط] سيكون هو نفسه "ما هو الإنسان"، أي أنه يَلزم أن يصادر على المطلوب، لأن الحد الأوسط الذي نأخذه محمولًا على الحد الأصغر هو نفسه الحد الأكبر.

ومن الأمر الخفي في هذا الشأن، الذي يُظن فيه أن للشيء الواحد حدود كثيرة، قال: «يجب أيضًا أن نعتبر في كلتا المقدمتين معًا الحدود الأولية المباشرة (بلا وسط)، فبذلك يكون [البرهان] خاصًا»، أي أنه يُظهر ويُبيّن ما يقوله. وهذا يتضح عندما نأخذ في هذا البرهان هذه المحمولات بحسب الشروط التي أضفناها للحمل الصحيح لأجزاء الحدّ بعضها على بعض، وهي أن تكون أولية ومباشرة (بلا وسط).

فإنه من المستحيل في الحدّ الحقيقي أن يكون هناك وسط بينه وبين الشيء المحدود؛ أي أن يُحمل عليه [محمولٌ ما] بسبب حمله على شيء آخر وبواسطة. وإذا ثبت هذا، فمن المستحيل استنتاج حدّ الشيء بواسطة حدّ،

فالنتيجة تُستنتج بحد أوسط، أما الحدّ فلا يُحمل على الشيء بواسطة أي حد أوسط. أعني الحدّ التام؛ أما لو كان حدًّا هو جزء من حدّ آخر، لكان ذلك ممكنًا. لكن هذه الأجزاء لا يُحمل بعضها على بعض، لأن بعضها يكون حدود لبعض. ولذلك فإن أجزاء الحدود هذه ليست مفيدة للبرهان، كما ظن الفارابي أن هذا ما قصده أرسطو بـ "البراهين التي هي حدود مختلفة بالوضع."

وبعد أن بيّن أن حقيقة النظر في هذه المسألة تظهر من هنا، ضرب لذلك مثالًا وقال: «عندما يريدون أن يوضحوا ما هي النفس، أو ما هو الإنسان، أو أي شيء آخر من الأشياء التي [حدودها] منعكسة، فإنهم يكونون قد صادروا على المطلوب الأول. ومثال ذلك، أن من يبرهن على "ما هو الإنسان" أو "ما هي النفس" أو أي شيء آخر من هذه الأشياء التي لها حدّ خاص بها منعكس، فإنه بالضرورة سيصادر على المبدأ، وذلك لأن الحد الأوسط سيكون هو نفسه الحد الأكبر». ويعني بـ "المطلوب الأول" النتيجة الأولى المستخلصة من القياس المنطقي نفسه. فمثلاً، لو أن امرءً أكّد أن النفس هي علة الحياة بذاتها، وأنها "عددٌ محركٌ لذاته"، أي كما لو أن شخصًا ما يبرهن على أن النفس عددٌ محركٌ لذاته، حين يفترض ويسلّم بأن النفس هي التي تحرك ذاتها. ويلزم بالضرورة أن يصادر هنا على أن النفس هي "عدد محرك لذاته"، وبالتالي تكون مصادرته على هذا الأمر، أي على الشيء نفسه بنفسه. فالذي يقوم بهذه العملية يلزمه بالضرورة أن يصادر على المبدأ من الحدّ نفسه الذي ينوي استنتاجه. فعندما عرّف (حدّ) بأن النفس هي علة الحياة بذاتها، فقد عرّف (حده) بأنها عدد محرك لذاته. لأنه لو لم يفهم من خلال ذلك الحدّ –أي كونها العلة التي تحدث الحياة

بذاتها– أنها عدد، لما برهن على أنها شيء يحرك ذاته. أما إذا كان قد فهم من ذلك الحدّ أنها عدد، لكان المطلوب نفسه قد افتُرض مسبقًا.

وهذا كله يُتصوّر وفقًا لرأي أفلاطون، فهو يرى أن الحياة تؤول إلى الإدراك والحركة، وأن الموضوع المُدرَك هو العدد، الذي يشكّل حياة النفس كعلة لجوهرها، أي جوهرها المتحرك. وبسبب انتشار هذا الرأي في زمانه، ضرب [أرسطو] به المثل، لا أن هذا هو رأيه هو في النفس ذاتها.

ويُفهَم من هذا، في مسألة "المصادرة على المطلوب"، أمران: أحدهما هو المصادرة الحقيقية، وهي التي يُؤخذ فيها المطلوب نفسه في صلب القياس. والآخر هو إمكانية أن تُفهم "المصادرة" بمعنى أعم، وذلك فيمن يسعى إلى البرهنة على الحدّ بالحدّ. فالآن، إذ يبيّن الشيء بنوعه، كما فهم الشراح من هذا، فقد أوضح أن المصادرة حقيقية. وقال: «فإن مصادرته إذًا تكون من هذا القبيل، من حيث إنه هو هو الشيء نفسه بالشيء الواحد بعينه». أي إن مصادرته ليست لأنه استعمل الحدّ لبيان الحدّ، حتى يكون هذا الطريق باطلاً لأنه جزئي، بل مصادرته هي المصادرة الحقيقية المذكورة في "كتاب تبكيت السوفسطائيين"، وهي أن يأخذ في القياس نفس الشيء الذي ينوي استنتاجه. وهذا بيّنٌ بوضوح من قوله: «من حيث إنه هو هو الشيء نفسه بالشيء الواحد بعينه».

والعجيب هو كيف أصرّ الشراح على هذا الأمر حتى عقدوا المقارنات، وأظن أن الإسكندر [الأفروديسي] كان ليؤكد على هذا الأمر نفسه بخصوص الحدّ. ومع أنه لم يصلنا تفسير هذا الرجل لهذا الكتاب، فقد وصلَنا شرح "ثامسطيوس"، الذي لا يخالف الإسكندر في معظم الأمور.

وبعد أن أوضح هذا بالمثال الذي ساقه، شرع في بيانه بمثال كلي، لكيلا يُظَنَّ أن ما يترتب على القول يترتب على ماهية المثال نفسه [وليس على المبدأ العام].

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وذلك أنه ليس إذا كان (أ) يتبع (ب)، و(ب) يتبع (ج)، فإن (أ) يكون لـ (ج) هو ماهيته ووجوده، بل الصواب قطعًا أن يُقال إنه موجود فيه فقط، ولا إذا كان (أ) في هذا الشيء، ويُحمل على نحو مماثل أيضًا على كل (ب). وهذا لأن "الحيوان الموجود" يُحمل قطعًا على "الإنسان الموجود"؛ لأنه يصح أن يُقال إن كل ما هو إنسان فهو حيوان، لأن كل إنسان حيوان، ولكنه ليس على هذا النحو من حيث هو شيء واحد. فإذن، إن لم يُؤخذ الأمر على هذا النحو أيضًا، فلن نبرهن بالقياس على أن (أ) هو لـ (ج) ماهية ووجود وجوهر. وإذا أُخذ هذا، فقد أُخذت ماهية (ج) ووجوده في المقدمة الأولى؛ وعليه، فقد تبيّن ببرهاننا أنه سيصادر على المطلوب الأول لا محالة).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وذلك أن ليس إن كانت آ لازمة ل ب، وهذه لح، تكون آ ل دَ معنى ما هو والوجود له. لكن إنما الحق أن يقال إنها موجودة فقط؛ ولا إن كانت آ ذلك الشيء ومحمولة أيضاً على كل ب. وذلك أن ما موجود حيواناً فقد يُحمل على ما هو موجود إنساناً فإنه حق أن بقال إن كل ما هو موجود إنساناً هو موجود حيواناً، كما أنه كل إنسان أيضاً هو حيوان لكن ليس بهذا النحو على أنهما شيء واحد. فإذن إن لم تأخذ هكذا لم يُقَس على أن آ ل حَ هي ما هي والوجود لها أوّلاً فليس إنما في نفس الجوهر. فإن أخذ ذلك فيكون قد أخذ معنى ما هو حَ والوجود لها أوّلاً. فليس إنما يتبيّن إذن بياناً إذ كان ما يصادر على المطلوب الأول).

<u>التفسير</u>

وقوله: «وذلك أنه ليس إذا كان (أ) يتبع (ب)، و(ب) يتبع (ج)، يكون (أ) لـ (ج) هو مفهوم الماهية والوجود» المعنى هو أن القياس لا يعطي الحدّ بنفسه، لأن القياس إنما يفيد أن الحدّ الأكبر موجود في الحدّ الأصغر بواسطة

الحدّ الأوسط، لوجود الأكبر في الأوسط ووجود الأوسط في الأصغر. وصورة القياس ستكون قطعًا: (أ) الذي هو الحدّ الأكبر، يُحمل على كل ما يُحمل عليه (ب)، و(ب) يُحمل على كل (ج). ويلزم عن ذلك أن (أ) يُحمل على كل (ج)، أي أنه موجود فيه. ولا يلزم، عندما يكون (أ) في (ب) و(ب) في (ج)، أن يكون (أ) موجودًا في (ج) ويكون هو حدّه، بل يلزم أنه موجود فيه فقط.

ولكنه يلزم، لو كان القياس يعطي الحدّ بنفسه (أي بنحو جوهري) ، أن يستنتج أن الحدّ الأكبر موجود في الأصغر ويكون هو حدّه، أي (أ) لـ (ج). ولكن القياس يفيد أنه موجود في (ج) فقط. وهذا ما عناه بقوله: «بل الصواب قطعًا أن يقال إنه موجود فيه فقط».

ولهذا قال: «ولا إذا كان (أ) موجودًا في هذا الشيء، ويُحمَل كذلك على كل (ب) أيضاً». والمعنى هو، أنه ليس إذا أخذنا في المقدمة الكبرى أن (أ) هو ماهية (ب)، وأن كل ما هو (ب) يُحمل عليه [المحمول] بالإيجاب على نحو الحمل الجوهري على الجوهر في المقدمات الكبرى في البراهين المفيدة في هذا الأمر لإنتاج الحدّ. وإنما قال هذا، لأنه قد بيّن أن الحمل القياسي لا يعطي الحدّ بنفسه، فإنه يريد أن يبيّن كذلك أن الحمل الجوهري أيضاً لا يفيد في إنتاج الحدّ، أعني ذلك [الحمل] الذي يوجد فيه المحمول في جوهر الموضوع. وذلك لأن هذا الحمل ليس هو ذلك [الحمل] الذي يكون فيه الموضوع مساوياً [للمحمول] من كل وجه، وليس هو الذي يكون فيه ما يُحمل عليه الموضوع في المقدمة الكبرى هو عين ماهية الحدّ الأصغر، أي الذي يكون حده الأوسط هو الماهية. وعندما نريد أن ننتج الحدّ بالبرهان، أي أن ننتج أن (أ) موجود في (ج) وهو حده، فإنه يلزم أن يكون (أ) و (ب) شيئاً واحداً بعينه، لأن كليهما حدّ لشيء واحد.

وهذا هو قصده في قوله: «وذلك أن الموجود الذي هو حيوان يُحمل بالضرورة على الموجود الذي هو إنسان، لأنه يصدق إذا قيل إن كل ما هو موجود إنسان، فهو موجود حيوان، كما أن كل إنسان هو كذلك حيوان أيضاً».
أما معنى قوله: «إن 'الحيوان' يُحمل على ما هو 'إنسان'": فإنه يصح القول بأن كل ما هو إنسان فهو حيوان، كما أن "كل إنسان حيوان"» معناه أن كل ما يُسمَّى بـ "الحيوانية" وتحل فيه الحيوانية يُحمل على كل ما يُسمَّى بـ "الإنسانية" وتحل فيه الإنسانية، وذلك بحَمْلٍ يُعرِّف به المحمولُ جوهرَ الموضوعِ، ولكن ليس بمعنى أن تكون الحيوانية والإنسانية شيئًا واحدًا بعينه؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لكانت "الحيوانية" و"الإنسانية" اسمين مترادفين، وبذلك يكون الأمر مصادرة على المطلوب.

ثم يقول: «إنه يصح القول بأن كل ما هو إنسان فهو حيوان». أي: وهذا الحمل صحيح، ويدخل في الحمل الذي فيه يكرر المحمولُ الموضوعَ، لأن قول القائل "كل ما هو إنسان فهو حيوان" هو قول صحيح. ثم أورد سبب ذلك فقال: «كما أن كل إنسان حيوان». أي: هذا القول صحيح، وهو ما نسميه "المقول على الكل"، لأن قوته هي قوة القضية الموجبة الكلية، وأن قوة القول "كل ما هو إنسان فهو حيوان" هي قوة القول "كل إنسان حيوان"، كما هو مُبيَّن في كتاب "التحليلات الأولى."

ثم يقول: يولكن بحسب هذا النمط، لا يكونان [الموضوع والمحمول] شيئًا واحدًا». أي: ليس في هذا النمط من الحمل أن يكون كل ما يُسمَّى بالموضوع هو ما يُسمَّى بالمحمول من كل وجه. لأنه لو كان الأمر كذلك، لما كانت عبارةً خبرية (لما كان القول قولاً تاماً)، ولكان موضوعها هو نفسه محمولها. على

سبيل المثال، كأن يكون معنى القول "كل إنسان حيوان" هو أن كل إنسان يتجوهر (يتقوم) بـ "الحيوان"، أي أن يكون من كل وجه هو ذات الشيء، للزم أن تكون الحيوانية والإنسانية شيئًا واحدًا، وأن يختلفا في الاسم فقط، ويكون الأمر كقولنا "كل إنسان إنسان"، وحيث إن هذا باطل؛ إذن، فمعنى القول "كل إنسان هو حيوان" هو أن الشيء الذي يتقوّم بالإنسانية يُسمّى بالحيوانية، باعتبار الإنسانية والحيوانية جزءين، أحدهما يُسمّي الآخر. وذلك من حيث إن الموضوع واحد، لا من حيث إنهما [أي الإنسانية والحيوانية] هما أنفسهما شيء واحد. وهما أمران بالقوة لا بالفعل، كما لو قال إن موضوع الحيوانية هو موضوع الإنسانية، لأن الحيوانية والإنسانية شيء واحد. ولكن بما أن كل هذا قائم، فمن الواضح أنه عندما يقال "كل ما هو الحد (أ) هو الحد (ب)"، فإنه يُفترض أن الشيء الذي يتقوّم بالحدّ الذي هو موضوع هذه القضية، هو نفسه الشيء الذي يتقوّم بالحدّ الذي هو محمول هذه القضية، باعتبار أن المحمولين [أي الحدّين] هما شيء واحد. أعني بذلك الحدّين.

على سبيل المثال، لأن ما يُقال "كل إنسان هو حيوان ماشٍ على قدمين" هو نفس الشيء الذي هو "جوهر حيواني ناطق". والحيوان الناطق والماشي على قدمين هما شيء واحد. وإذ كان الأمر كذلك، فالشيء الذي جوهره هو أحد الحدّين هو الشيء الذي جوهره هو الحد الآخر، والجوهران هما شيء واحد بعينه، وليس أحدهما شيئًا آخر غير الآخر. وعندما يكون الأمر هكذا، فإن من يقول "كل حيوان ماشٍ على قدمين هو حيوان ناطق" هو كمن يقول "كل حيوان ناطق هو حيوان ناطق". ومن الواضح أننا لو أخذنا هذا على هذا النحو في المقدمة الكبرى للقياس، فإنه لن ينتج حدّاً [أو نتيجة]. أقول: إنك إذا أخذتَ أن

الذي حدّه كذا، يكون حده كذا، أي أن كل ما هو حيوان ناطق، فهو حيوان ماشٍ ذو رجلين. وهذا ما عناه بقوله: "وإذا لم نأخذ الأمر على هذا النحو، فإننا لا نبرهن بالقياس على أن "أ" هو ماهية "ج" وموجود فيه". أي، لو لم تكن المقدمة الكبرى قد أُخذت على هذا الوجه، لاستحال أن ينتج قياس يُسلِّم بأن "أ" موجود في "ج"، أي أن الحد الأكبر محمول على الأصغر من جهتين كلتيهما: إحداهما أنه موجود فيه، والأخرى أنه يُعرِّف ماهيته.

أقول: قال: "ولو أنه ابتدأ بهذا، لكان قد أخذ الشيء الذي هو ماهية "ج" والموجود فيه أولاً". أي، عندما تُؤخذ المقدمة على هذا النحو، يكون ما قُصد استنتاجه قد أُخذ مُسلَّماً به بالفعل. وهذا ما عناه بقوله: "لذلك فإن برهاننا لن يكون برهاناً، لأنه سيصادر على المطلوب الأول."

وقد شرحنا نحن كيف يلزم هذا عن قوله. وأظن أنه لم يسبقنا أحد من المتقدمين إلى شرح هذا الموضع كما شرحناه نحن أولاً، ولم يقف أحد منهم على معنى هذا القول وفق المعنى الذي بيّناه نحن، وهو قول عميق وواضح: عميقٌ بالفعل قبل أن يتضح، ولكنه واضحٌ عند من يتضح له[24].

فالحمدُ لمن قضى بهذا الرجل [أرسطو] على نحو الكمال الإنساني، واختصه ببلوغ أي غاية أرادها في هذا النوع [البشري]، والله يختص بخيره من يريد.

---

[24] يقصد أنه ظاهر بذاته وباطن بذاته، وإن اختلفت الوجوه.

(5)

الماهية لا يمكن البرهنة عليها بالقسمة

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وكذلك الطريقة التي تكون عبر القسمة، كما قيل في تحليل الأشكال [القياسية]، ليست بقياس لأنه لا يتبع في أي موضع منها بالضرورة أن هذا الشيء موجود كنتيجة لوجود أشياء أخرى [كمقدمات]، بل كما أن الذي يبحث لا يُبرهن، كذلك الذي يقيس [بهذه الطريقة] لا يقيس؛ لأن هناك نتيجة لا يطلبها ولا يسلّم بوجودها، ولكنها تتبع بالضرورة عند وجود تلك [المقدمات]. وإن لم يُبرهن [بالقياس]، فإن المجيب [يُسأل]: "هل الإنسان حيوان أم جماد؟" ثم سلّم بأنه حيوان، ولم يستدل على هذا بقياس. وبالمثل أيضًا، "كل حيوان إما ماشٍ أو سابح"، وسلّم بأنه ماشٍ. أما القول بأن الإنسان هو هذا الكلي [أي الحيوان الماشي]، فلا يتبع بالضرورة مما قيل، ولكنه أُخذ على أنه مسلّم به. ولا فرق في هذا إن كان في [خطوات] كثيرة أو قليلة، فالأمر سيّان؛ وهذا ليس بقياس).

(ترجمة "متّى": وأيضاً ولا بالطريق التي تكون بالقسمة كما قيل في تحليل الأشكال بالعكس نقيس، إذ كان يلزم ضرورة في موضع من المواضع أن يكون ذلك الأمر موجوداً بوجود أشياء ما. كما أنه ولا الذي يُستقرى يبيّن بيانًا، إذ كانت النتيجة لا يصادر عليها ولا يسلّم أنها موجودة، لكن إنما يلزم ضرورة إذا كانت تلك موجودة، وإن لم يصرّح بها ذاك الذي جيب: أترى الإنسان هو حيوان أو غير متنفس، ثم يأخذ أنه حيوان أخذاً وليس يقيس ذلك قياساً. وأيضاً كل حيوان إما أن يكون ماشياً أو سابحاً؛ ويأخذ أنه ماش. - والقبول بأن الإنسان هو هذه الجملة ليس هو لأن ما من الاضطرار التي قبلت، لكن إنما يأخذ هذا أخذاً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا بأشياء كثيرة أو بأشياء يسيرة، إذ كان المعنى واحدا بعينه. وهذا ليس هو قياساً).

التفسير

بعد أن برهن أنه ليس في قدرة القياس البرهاني أن يبرهن على الحدّ المجهول بالطريق العام الذي ذكره، قصد أن يبرهن [ذلك] بواسطة طريق القسمة، التي ظن بها القدماء أن الحدّ يُستخرج بها، ولكن ليس كما كانوا يعتقدون. فقد كان قد برهن في كتاب (التحليلات الأولى) أن تلك [القسمة] ليست قياسًا، وأنها لا تفيد منفعة البتة في البرهنة على المطلوب المجهول بالطبع. وهو يقصد هنا أن يبرهن أنها كذلك لا تفيد منفعة في استخراج الحدّ المجهول.

ولما كانت هذه الحدود تحتاج أولاً فيما يتعلق بمدلولها إلى [إثبات] أنها موجودة في الأشياء، وهو ما يتم بواسطة قضية، وهو ما لا تمنحه القسمة نفسها، برهن أن القسمة من هذا القبيل، أي أنها لا تستطيع أن تبرهن على الحدّ نفسه برهانيًا. وقال: «وأيضًا، ليست الطريقة التي تتم بالقسمة [طريقة صحيحة]، كما قيل في تحليل الأشكال بواسطة عكس القياس». وليست طريقة القسمة، كما قيل في كتاب التحليلات الأولى، هي التي تمنح أن الحد هو للشيء، أو تمنح الحد بواسطة قياس، بحيث يكون قياسيًا.

ثم أتى بالعلة في كون القسمة ليست قياسًا، وقال: «فإنه ليس من الضروري في أي موضع أن يكون هذا الشيء، أو أن يكون عند وجود أشياء أخرى». أي لأنه لا يلزم عن القسمة شيء ما، الذي يلزم بالضرورة عند وجود أشياء أخرى موضوعة، كما قيل في حدّ القياس، بأنه شيء، إذا وُضعت أشياء أخرى، لزم عنها بالضرورة شيء آخر، ناتج عنها بالضرورة. إن القسمة نفسها تفتقر إلى حدّ القياس، فيجب ألا تكون قياسًا؛ وبقدر ما أنها ليست قياسًا، فإنها لا تؤدي عملية القياس.

ثم افترض أن القِسمة ليست [طريقة] تُوضَع فيها أمور ويلزم عنها بالضرورة أمر آخر، وشرع يبيّن هذا الأمر في هذا الشأن فقال: «ولكن الحال هنا كأنه لا يوجد من يجادل، ولا من يبيّن برهاننا، ولا من يقيم قياسًا؛ لأن الأمر الذي تمنحه القِسمة هو مثل الأمر الذي يمنحه الاستقراء، فهي إذن مثل الاستقراء الذي لا يضع أمورًا يلزم عنها أمر آخر بالضرورة». ولكن من المفيد لك أن تعلم ما الفرق بين الاستقراء والقياس، إذ في الاستقراء توضع أمور ويلزم عنها شيء آخر، ولكن ليس بالضرورة. ففي الاستقراء توضع الجزئيات، وينتج عنها قول كلي، غير أن هذا لا يحدث بالضرورة.

ولما كان الأمر المستفاد بالقسمة يوضع فيها كفرضٍ ما، قال: «لأن النتيجة لا تُطلب، ولا يُسلَّم بوجودها، ولكنها تلزم بالضرورة متى وُجدت هذه [المقدمات]، حتى وإن لم يبيّنها المجيب.» أي أن الأمر الذي ينتج عن القسمة من القسمة نفسها، يفترضه القاسم [الشخص الذي يقوم بالقسمة] في القسمة ذاتها كفرضٍ ما. أما من يقيم القياس، فإنه لا يطلب النتيجة، ولا يضعها كفرض في القياس، بل هي تلزم بالضرورة مما وُضِع في القياس [من مقدمات]. وهذا ما كان يقصده عندما قال: «ولكنها تلزم بالضرورة متى وُجدت هذه»، أي: أن النتيجة تلزم بالضرورة متى وُجدت المقدمات، أي: متى افتُرض وجودها.

ثم قال: «وحتى لو لم يبيّنها هذا الذي يجيب»، أي، وإن لم يسلّم بها المجيب للسائل، فإنه متى وُضعت المقدمات، لزمت النتيجة عنها بالضرورة، سواء سلّم المجيب بها للسائل أم لم يسلّم بها. وإنما قال هذا، لئلا يظن أحد أن لزوم النتيجة عن المقدمات هو بسبب تسليم المجيب نفسه، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما كان القياس قياسًا بالطبع. وهذا هو الفرق بين القياس الحملي والقياس

الشرطي: لأن القياس الشرطي لا يُنتج إلا بعد أن يسلّم المجيب باللزوم، ولذلك يرى أرسطو أن الأقيسة الشرطية هي من صميم صناعة الجدل (المواضع الجدلية).

وبعد أن أوضح أن الذي يقوم بالقسمة يفترض في قسمته الشيء الذي ينوي أن يبرهنه من خلال القسمة، ضرب على ذلك مثالاً، فقال: «هل ترى الإنسان حيوانًا، أم غير ذي نفس؟ ثم افترض أنه حيوان، بقبولٍ ما، ولا يُقاس على هذا بقياس». أي، لو سأل سائل: هل ترى أن الإنسان جسم ذو نفس، أم غير ذي نفس؟

لأن الذي يقوم بالقسمة، حين يسعى ليبرهن على هذا الأمر بالقسمة، يقول إن كل جسم إما ذو نفس أو غير ذي نفس، ثم بضرب من الافتراض يضع أن الإنسان يندرج تحت "ذي النفس"، أي أنه جسم ذو نفس. لأنه لو كان اندراج الإنسان تحت "ذي النفس" بيِّنًا بنفسه، لما كان هناك شك في هذا في القسمة نفسها. وإذا كان اندراجه تحت "ذي النفس" مجهولاً، فيُبرهَن على أن "ذا النفس" موجود فيه (أي في الإنسان) عن طريق قياس. والأمر مشابه بالنسبة لاندراج "ذي النفس" تحت "الجسم". إذن، لا تملك القسمةُ القدرةَ الكافية لتبرهن على ما تنوي البرهنة عليه.

ثم ضرب مثالًا آخر، وقال: «[لنفترض أن] الحيوان إما ماشٍ أو سابح، ونحن نأخذ بأنه ماشٍ». أي، وبالمثل عندما نريد أن نُبيِّن بالقسمة أن الحيوان هو ماشٍ أو سابح. ثم نضع [المقدمة التالية]: بل هو حيوان ماشٍ.

قال: «أما القول بأن هذه المقدمة الكلية تخص الإنسان، فليس ذلك لازمًا بالضرورة كما قلنا، بل إننا نقبلها بنوع من التسليم. ولا فرق في هذا، سواء تم

[التقسيم] عبر أشياء كثيرة أو قليلة. فالشيء سيكون واحدًا بعينه، ولكن لا يوجد هنا قياس منطقي». أي أن وضعنا في هذا المثال أن الإنسان هو "جسم حي" هو بمثابة مقدمة كلية معينة، لا تلزم بالضرورة عما قيل، أي عن القسمة، بل نقبلها بنوع من التسليم على أنها هي المقدمة [التي تخص الإنسان].

ولأنه قد يقول له قائل إن كفاية القسمة تظهر جلياً عندما نبحث عن حدّ نوع أخير ما، ومن أجل السعي لحدّه، نبدأ من جنسه البعيد فنقسمه إلى أنواعه الأكثر خصوصية منه، ثم نأخذ أحد هذه الأنواع التي يندرج تحتها هذا الشيء الذي ننوي حدّه، ونقسمه [هو أيضاً] إلى أنواعه الأكثر خصوصية، ثم لا نكفّ عن فعل ذلك حتى نصل إلى النوع الذي قصدنا حدّه. فهكذا يكون [الحال في تحصيل] الحدّ المجهول، والقسمة هي التي تُكسب الحدّ وجوده.

ولذلك يقول ردًا على هذا [الاعتراض]: «ولا فرق في هذا، سواء كان عبر أشياء كثيرة أو قليلة؛ فالشيء سيكون واحدًا بعينه. ولكن لا يوجد هنا قياس منطقي». –يريد: لا فرق سواء أجرينا القسمة بأجناسٍ أكثر للشيء الذي نسعى لحدّه بطريق القسمة، أم بجنسٍ واحد، أم بأجناسٍ أقل. فإنه يجب أولاً أن نضع ذلك الشيء الذي ننوي حدّه في الجنس الأعلى، الذي نقصده بالقسمة أولاً، أي أن نسلّم بكونه [يندرج تحته]. ثم بعد ذلك [نضعه] في أحد الأنواع الجزئية لهذا الجنس. فإذا كان كون الشيء الذي ننوي حدّه مندرجاً تحت هذا الجنس الأول والنوع الذي قسّمنا إليه هذا الجنس أمراً بيّناً بنفسه، فإن القسمة مع ذلك لا تكون ناجعة لهذا الغرض. وأما إذا كان مجهولاً، فيجب أن يبرهن القياس على ذلك. وهكذا يقع الأمر في جميع أجناس هذا الشيء الذي ننوي حدّه، أي تلك التي وُضعت تحت بعضها البعض على الترتيب، حتى نصل إلى الجنس [المقصود].

ولكي يتم هذا، نحتاج إلى أقيسة كثيرة بحسب عدد الأجناس، إذا كان اندراجها في المحدودات مجهولاً. أما إذا كان [اندراجها] بيّناً بنفسه، لكانت القسمة بواسطتها كافية، وهكذا يكون في الأمر ما هو بيّن بنفسه وما هو مجهول.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: والآن، إن الذين يفعلون ذلك يجدون فيه منفعة على نحو مماثل، متخذين إياه أمراً مسلّماً به في الأمور التي يمكننا أن نستدل عليها بالبرهان. وما الذي يمنع أن يكون هذا صحيحاً، كأن يُقال هذا على نحو كلي عن الإنسان؟ فضلاً عن أن القصد ليس هو الماهية ("ما هو")، ولا يدل [هذا الأسلوب] على وجود الشيء، ولا [يثبته] بواسطة موضوعه. زيادة على ذلك، ما المانع من أن يتناول [المقسِّم] شيئًا آخر، أو يغفل شيئًا، أو يقسم الجوهر؟ فلنتجاوز هذا الآن، وليُغفَل عنه، إلا أنه كيف يمكننا أن نحل الإشكال حين تؤخذ أمور مجهولة في ماهية الجميع، وتُجعل النتيجة لازمة بالقسمة، مع أن يطلب [المقسِّم] الأول، ولا يغفل شيئًا، ولا ينقصه شيء؟ وهذا يتبع بالضرورة إذا وقع الكل في القسمة ولم ينقص منه شيء واحد؛ وهذا يتبع بالضرورة، لأن اللازم بالضرورة هو أن يكون [الحدّ الأخير] غير قابل للقسمة).[25]

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد ينتفع به أيضاً الذين يستعملون هذا المآخذ من الأشياء أيضاً التي يمكن أن تنقاس. فما المانع أن يكون حقاً أن يقال هذه بالجملة على الإنسان، إلا أنها ليست بمعنى ما هو ولا يدل على معنى ما الوجود له بذاته؟ وأيضاً ما المانع من أن يراد شيء ما أن يترك شيء أو بتجاوز الجوهر؟ - فهذه قد تترك وتنقص. غير أنه قد يمكن أن تحل بأن يؤخذ الأشياء المحمولة يما هو كلها ويفعل ما هو لازم في القسمة عندما يصادر على الأول ولا يترك وينقص ولا واحد، وهذا قد يلزم ضرورة إن وقع كله في

---

[25] في ترجمة أخرى: قال أرسطو: وأيضًا فإن الذين يستعملون هذا [أي القسمة] في الأمور التي يمكننا أن نقيم عليها قياسًا، ينتفعون به على نحو مماثل. وما الذي يمنع أن يصدق هذا القول على الإنسان كليًا، إلا أنه ليس القصد منه بيان "ما هو" [أي الماهية]، ولا يدل على وجود شيء ما، ولا [يُعرف] بواسطة موضوعه. وفوق ذلك، ما الذي يمنع أن يتجاوز [التقسيم] شيئًا [دخيلًا]، أو يغفل شيئًا، أو يقسم الجوهر. فليُترك هذا الآن جانبًا وليُهمَل، إلا أنه قد يمكن أن نحل [الإشكال]، حين تُؤخذ الأمور المجهولة في "ما هو" الكلي للجميع، ويجعلون "ما هو" نتيجة للقسمة، بشرط أن يطلبوا المبدأ الأول، وألا يغفلوا أو يتركوا شيئًا. وهذا يتبع بالضرورة، إذا وقع الكل في القسمة ولم يُغفَل شيء واحد. وهذا يتبع بالضرورة، لأن النتيجة هي أن يكون [الجزء الأخير] غير منقسم.

القسمة ولا ينقص ولا واحد. وهذا يلزم ضرورة، إذ كان قد يجب أن يكون حينئذٍ غير متحرك).

التفسير

قال: «والآن بالحقيقة ينتفع به على نحو مماثل أيضاً أولئك الذين يستعملون هذا الأمر المقبول في الأشياء التي يمكننا أن نقيسها». ومعناه: أنه ينتفع بطريق القسمة من يسلكها في الأمور التي يُصنع عنها القياس. وهو يعني موضع القسمة، الذي ذُكر في المقالة الثانية من كتاب الجدل (الديالكتيك)، وذلك لأنه قد أوضح هناك أنه أحد المواضع التي يُصنع منها القياس على وجود الشيء أو عدم وجوده. وهو مبدأ الموضع الذي ذكره أبو نصر [الفارابي] في كتاب التحليل، وهو نفسه جعل له معنيين، أحدهما هو قسمة المحمول المطلوب أو موضوعه؛ إلا أنه عندما يقوم بالقسمة على الموضوع، تكون مفيدة للاستقراء، وأما عندما يقوم بها على المحمول، فتكون مفيدة للقياس. أما عملها في المحمول فهو أن يُقسَّم المحمول إلى أنواعه، فإذا حملنا أحد هذه الأنواع على كل الموضوع، ننتج القول بأن المحمول موجود لكل الموضوع.

وقال: «ولكن ما المانع من أن يصح أن يُقال هذا على نحو كلي على الإنسان، إلا أن القصد ليس هو الماهية، ولا هو يدل على وجود شيء ما، ولا بواسطة موضوعه». ومعناه: أنه حتى لو عُلم عن الكلي الذي تجمّع من القسمة أنه موجود في الشيء الذي نهتم بتحديده –إذا سلّمنا بأن القسمة تفيد هذا– فإننا مع ذلك لا نقول إن القسمة تفيد أن ذلك الكلي هو حدّ ذلك الشيء الذي نقصد حدّه، وأنه محمول عليه حملاً ذاتياً.

وقال: «وأي شيء يمنع أن يصدق هذا الكلي على الإنسان، إلا أن القصد ليس هو "ما هو" (أي الماهية)، ولا هو يدل على وجود شيء ما، ولا

بواسطة موضوعه». والمعنى هو، أنه إذا كان معلوماً عن الكلي المركّب من القسمة أنه موجود في الشيء الذي نلتمس تحديده، وإذا سلّمنا أن القسمة تفيد هذا، فإننا لا نقول مع ذلك إن القسمة تفيد أن ذلك الكلي هو حدّ ذلك الشيء الذي نقصده بالحدّ، وأنه محمول عليه حملاً ذاتياً. وهذا هو ما عناه بقوله: «لا يدل على وجود شيء ما، ولا بواسطة موضوعه». وهو يعني بقوله «القصد ما هو» الحدّ، وذلك لأن هذا كله إذا كان مجهولاً، فإن القسمة لا تفيده من ذاتها. مثال ذلك، إذا أفادت القسمة أن "حيوان ماشٍ ذو رجلين" يُحمل على الإنسان، سواء كان ذلك معلوماً بنفسه أم بالقياس، فإنها لن تفيد البتة أن هذا الكلي هو حد الإنسان، ولن تفيد أن هذا الحمل هو حمل ذاتي، فضلاً عن أن يكون حداً. وذلك لأن للحد شروطاً زائدة على الحمل الذاتي، مثل أن يكون مساوياً (للمحدود)، وغير ذلك من الشروط التي توضع فيه.

وقال: «وأيضاً، ما المانع أن يتجاوز (المقسِّم) شيئاً، أو يغفل شيئاً، أو يقسم الجوهر؟» يعني: وأي شيء يمنع أن يعرض للقاسم عند القسمة أن يُدخل في الفصول فصلاً ليس موجوداً فيه؟ كما لو قُسِّم الحيوان إلى طائر، وماشٍ، وسابح، ومتحرك على استدارة، أو قُسِّم إلى ناطق مائت أو غير مائت. وهذا الذي ذكره يعرض بسبب اشتراك الاسم. وكذلك يعرض له أن يُسقِط بعض الفصول التي ينقسم بها الجنس، فيكون الشيء المقصود حده واقعاً تحت هذا الجنس الذي نقص بسبب نقصان فصله. كما لو قصدنا حد الإنسان، وقسّمنا الحيوان إلى طائر وسابح، وأسقطنا "الماشي". وقال: «أو يقسم الجوهر». يشير بذلك إلى أنه يريد أن ينقسم جوهر الشيء المقصود حده، متى توصل إلى ما هو خاص به وقسمه بالقسمة، وهذا يقع عندما يكون ذلك الشيء الذي يُقصد حده

أحد الأنواع المتوسطة. ويلمح إلى أنه يريد أن يُطرح الجوهر، وأن تُقسَّم الأجناس بفصول غير جوهرية، كما لو قُسِّم الحيوان، بأن منه ما هو متلوّن بكذا، ومنه ما هو متلون بكذا، ومنه ما يفعل كذا. ولكنه يريد بهذا أن القسمة لا تتم بجوهره، إلا تلك الأشياء كلها، أي أنها [القسمة] ليس في طبيعتها أن تتحرز من هذه الأغلاط التي تقع في القسمة.

وقال: «إلا أنه قد يمكن أن نحل، عندما تُؤخذ كل الأشياء المجهولة في ماهيتها، وتجعل ماهيةً مساويةً بالقسمة، مع هذا، فلتطلب الأول». المعنى هو، أنه يمكن حقًا ألا تقع هذه الأغلاط في القسمة، عندما يفصل المُقسِّم ويقسم بالفصول الجوهرية الأولى، بل بكل الفصول التي تساوي الجنس بأسره، أي التي تنعكس معه. ثم شرع يبين متى يقع أن يأتي بالمساوي، أي المنعكس معه، وقال: «وهذا يلزم بالضرورة، إذا وقع الكل في القسمة ولم ينقص منها واحد». المعنى هو: ولكنه سيقع أن تكون الأنواع مساوية للجنس، أي مساوية له، عندما لا يترك المُقسِّم نوعًا واحدًا من الأنواع الجزئية التي ينقسم إليها هذا الجنس. وهذا هو ما أشار إليه بقوله: «إذا وقع الكل في القسمة، ولم ينقص منها واحد»، أي، إذا كان الجنس بتمامه موضوعًا في الأنواع الجزئية ومشمولاً فيها: أي، ألا يكون أعم من الأنواع التي ينقسم إليها، وهذا يكون متى لم ينقص منها واحد. كما في المثال، حين نقسم الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، ويكون حد الحيوان بتمامه موضوعًا في هذين النوعين، أي، الناطق وغير الناطق، ومشمولاً في كليهما، لأنه لا يخرج عن الحيوان شيء سوى هذين القسمين.

وأما قوله: «وهذا يتبع بالضرورة، لأنه من اللازم أن يكون غير منقسم»، فالمعنى هو، أنه بهذا النمط من القسمة يتبع بالضرورة أن ينتهي الأمر إلى

الشيء الذي يُقصد حدّه، لأنه في هذا النوع من القسمة سيصل إلى الفصل الذي لا ينقسم، وهو النوع الأخير الذي يُقصد حدّه.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ثم إنه (أي الحدّ بالقسمة) ليس بقياس ما، لكن لعله يُكسِب المعرفة على نحو آخر، وهذا ليس بغريب بوجه ما؛ وذلك لأن المستقرئ أيضاً ربما لا يبرهن برهاناً، إلا أنه إنما يعلّم الشيء المراد معرفته. وأما الذي يضع الحدّ من القسمة فإنه لا يأتي بقياس. فإنه كما في القضايا التي تكون بغير وسط، إذا قال قائل إنه يلزم بالضرورة عند وجود هذه الأشياء [المقدم] أن يكون كذا [اللاحق]، فإنه من الممكن أن يُسأل: لِمَ كان ذلك؟ فكذلك أيضاً في الحدّود التي تكون عن طريق القسمة، [مثلاً في حدّ] ما هو الإنسان؟ حيوان مائت، ماشٍ، ذو رجلين، عديم الريش، فإن هذا [اللزوم] لا يوجد في كل واحدة من هذه الإضافات. وذلك لأنه سيصرح ويبرهن بالقسمة، بحسب ما يراه، فيقول إن كل حيوان إما مائت أو غير مائت، وكل كلام هذا ترتيبه هو حدّ؛ غير أنه وإن كان يُبرهَن عليه بالقسمة، فإن ذلك يكون دون أن يكون الحدّ قياساً).

(ترجمة "متّى": غير أنه ليس هو ولا قياساً واحدا، لكن لعله أن يكون يكسب علماً بنحو آخر. وهذا غير منكر بوجه من الوجوه ممكن، فإنه ولا الذي يستقري لعلّه أن يبيّن بياناً، غير أنه قد يعرّف الشيء تعريفاً. وأما قياس فليس سلْوًا الذي يقول الحد من القسمة. فكما أن في النتائج التي بلا أوساط إن قال إنسان قد يلزم ضرورة إذ كانت هذه الأشياء موجودة أن يكون هذا الشيء قد يمكن أن يسأل لِمَ ذلك، كذلك أيضاً في الحدود التي تكون بطريق القسمة: ما هو الإنسان؟ - حيوان، مائت، مشاء، ذو رجلين، بلا أجنحة. لم ذلك؟ في واحدة واحدة من الزيادات. وذلك أنه يخبر ويبيّن بالقسمة على ما يظن ويقول من أجل أن الكل إما أن يكون مائتاً، وإما غير مائت. وكل قول هذه حاله ليس هو حدًّا إلا أنه وإن كان يبيّن بالقسمة غير أن الحدّ لا يكون قياساً).

التفسير

عندما قال: «إلا أنه ليس هناك قياس». أي، إلا أن القسمة لا تفيد شيئًا مما يفيده القياس نفسه، أي أنها لا تفيد من جهة العلم ما يفيده القياس نفسه. ولكن ربما تنتج علمًا بطريقة أخرى. أي، ولكن يُقال إن القسمة تفيد نوعًا ما من العلم، مختلفًا عن النوع الذي يفيده القياس نفسه. أي أنها تفيد علمًا يكون أقل تحقيقًا من العلم الذي يفيده القياس نفسه. فالعلم الذي يفيده القياس هو مجهول بالطبع، أما العلم الذي تفيده القسمة نفسها فليس مجهولًا بالطبع، بل هو أيسر من المقدمات التي من الضروري قبولها، وهذا شبيه بما ينتجه البحث (الاستقراء) نفسه، كما قال.

ولهذا قال: «لأن الباحث ربما لا يبرهن بالبرهان، إلا أنه يُعرّف بتعريفٍ ما». أي، وليس من الغريب أن نقول بوجود علمٍ ما بطريقة ما غير العلم المكتسب من القياس، وأكثر خفاءً في الخطابات الطبيعية: فإنه لا يبرهن على أي شيء بالاستقراء بنفس الطريقة التي يبرهن بها بالقياس نفسه، ولكنه مع ذلك يبرهن عليه ببرهانٍ ما[26].

ولكن من يضع الحدّ من القسمة نفسها لا يأتي بقياس، أي أن من يستخرج الحدّ بالقسمة لا يعرف القياس، ولا يبرهن على الحدّ من القسمة برهنة قياسية. وعندما قال: «وكما في النتائج التي هي بلا واسطة، إذا قال قائل، يلزم بالضرورة متى كانت هذه الأشياء، أن يكون هذا الشيء»، إلى قوله، «في كل واحد من الموضوعات»، ولكنه يقصد بهذا أن استنتاج الحدّ من القسمة نفسها، وإن كان استنتاجًا ضروريًا، فإنه لا يُستنتج بالاستنتاج القياسي، مع أن الاستنتاج القياسي يلزمه بالضرورة. وقد قيل في كتاب التحليلات الأولى (كتاب القياس)

[26] أي البرهنة هنا مقول باستعارة و تشبيه، وليس برهنة حقيقية (أي لمجهول بالطبع).

إنه ليس كل ما يُستنتج بالاستنتاج الضروري، يُستنتج بالاستنتاج القياسي[27]. ولهذا قال في كتاب القياس: «ليس كل ما يلزم لزومًا ضروريًا، يلزم عن قياس[28]».

ثم قال: «فإن ذلك الشخص [الذي يستخدم القسمة] يُعرّف ويُبرهن بالقسمة على ما يعتقده، فيقول إن الكل إما فانٍ وإما خالد. وكل قول من هذا النوع هو نفسه التعريف»، أي أن الذي يقسّم يظن أنه قد استخرج بالقسمة بالفعل أن الإنسان حيوان فانٍ ناطق، لأنه وضع أن كل حيوان إما فانٍ أو خالد، وهو وضعٌ ضروري. ثم وضع أن الإنسان فانٍ، وهو أيضًا وضعٌ ضروري. ثم قسّم [الحيوان] الفاني إلى ناطق وغير ناطق، ثم وضع أن الإنسان ناطق. فيستنتج إذن من ذلك أن الإنسان حيوان فانٍ ناطق، وهو أمرٌ يلزم بالضرورة عما سبقه. ولهذا يُظَن أن الحدّ قد تم البرهان عليه بطريق القسمة، ويزداد هذا الظن قوةً حين يُربَط به أن هذا القول مركّب بماهية الإنسان، وأنه مساوٍ له، وما هو مساوٍ [للماهية] فهو الحدّ.

ثم قال: «إلا أنه وإن كان يتم البرهان عليه [أي التعريف] بالقسمة، فالاستثناء هو أن التعريف ليس قياسًا». أي، حتى وإن استُنتج الحدّ من القسمة استنتاجًا ضروريًا، فإنه لا يُستنتج منها بالطريقة التي تُستنتج بها النتيجة من القياس، ألا وهي: استنتاج المجهول من المعلوم نفسه.

---

[27] أي خوارزميًا (أي بحركة محدودة في زمان محدود).
[28] أي يلزم عن حركة فكرية.

(6)

الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقياس الشرطى

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: هل يوجد البتة برهان على ماهية الجوهر، عند ما يؤخذ من الأصول الموضوعة، [وهو] أن مفهوم "ما هو الشيء"، الذي هو له بذاته، هو ذلك الذي [يتركب] من الخواصّ التي تُحمَل على جهة "ما هو الشيء"، وهذه على سبيل المثال وحدها توجد في الشيء على جهة "ما هو الشيء"، والمجموع كله خاصّة له: فهذه إذن هي هيئة الوجود فيه. وهذا وجه واحد من القياس، يظن به أنه ينتج أن الحدّ موجود في المحدود).

(ترجمة "متّى": أفترى قد يوجد البرهان على ما هو في الجوهر عندما يأخذ من الأصول الموضوعة أن معنى ما هو الشيء فالوجود له في ذاته هو الذي من خواص تحمل من طريق ما هو، وهذه الأشياء مثلاً هي وحدها فقط من طريق ما هو، والكل خاصة؟ فهذه إذاً هي معنى الوجود لذاك. - فنقول: إن في هذا القول أيضاً قد يأخذ أخذاً معنى ما هو والوجود له بذاته، إذ كان قد يلزم ضرورة أن يبيّن بالمتوسط).

التفسير

نوعٌ آخر من القياس هو الذي به يُعتقد ويُستنتج أن الحدّ محمول على المحدود نفسه. وعندما قال: «هل ترى أن هناك برهانًا على ما هو جوهر الشيء؟»، فإنه يقصد: "يا ليت شعري، وهل ترى أننا قد سلّمنا مسبقًا بالبرهان على ما هو جوهر الشيء، أي حدّه نفسه، والذي نضعه في مقدمات القياس المعروفة، والذي به نسعى لاستنتاج الحدّ." وأن الحدّ الذي به يتقوّم جوهر الشيء، هو الذي يتألف من محمولات الشيء الذاتية؛ والمجموع منها هو خاصّة

للمحدود نفسه: أي أن مجموع تلك المحمولات ليس أعم من المُعرَّف ولا أخص منه. وهذا ما أشار إليه عندما قال: «إنه ما يكون من خواص موضوعه في ما هو هو». أي، عندما نضع إحدى مقدمات القياس، وهي أن الحدود هي أقوال ذاتية لجوهر الشيء، وتكون خاصة به.

لأنه ليست كل الأشياء المحمولة في الحدود خواص بذاتها، ولكن مجموعها هو خاصّة، أي مساوٍ للمحدود. قال: «وهذه الأشياء، على سبيل المثال، هي فقط في باب "ما هو"؛ أما الكل فهو خاصّة». أي أن الأشياء التي هي أجزاء هذه الأقوال [الحدود]، يجب دائمًا أن تكون محمولات في باب "ما هو"، وأما المجموع فيجب أن يكون خاصّة.

وهذا ضروري، لأن الجنس، وهو أحد أجزاء الحدّ، ليس خاصّة بالمحدود. أما الفصول التي تأتي بعد الجنس، فيمكن أن يكون الأخير منها خاصّة؛ وأحيانًا يمكن ألا يكون أي منها خاصّة، ولكن المجموع منها يكون خاصّة. مثال ذلك، أننا عندما نقول في حدّ الإنسان إنه "حيوان ناطق"، فإن "ناطق" خاصّة بالإنسان، ومجموع هذا الحد.

فالأمر المتحقق إذن في جميع الأجزاء التي يتركب منها الحدّ هو أن يكون حملُها على المحدود حملًا خاصًّا به، والخاصّية لكل جزءٍ منها هي أن يُعرِّف بجوهر الشيء: أعني، أن يُحمَل كل واحد منها على الشيء في جواب "ما هو"، وأن يكون مجموعها خاصّةً للشيء، وهي الأجزاء التي منها يتكوّن جوهر هذا الشيء، ويكون [المجموع] دالًّا على كينونته وجوهره.

وهو يقصد بكل هذا أنه إذا وُضِعت مقدمتان، على سبيل المثال، إحداهما هي: "هذا القول مركب من أمور تُعرِّف بجوهر الشيء، ومجموعها هو خاصةٌ

له"، والأخرى هي: "كل ما كان كذلك فهو حدّ"؛ فإنه يستنتج من هنا أن هذا القول هو حدّ.

مثلاً، لو وضع أحدهم أن [قولنا] "حيوان ماشٍ ذو رجلين" هو قول عن الإنسان مركب من أمور تُعرِّف بجوهر الإنسان، وأن مجموعها خاصةٌ له، ولو وضع أيضاً أن "كل ما هو كذلك فهو حدّ"، لاستنتج من ذلك أن [قول] "حيوان ماشٍ ذو رجلين" هو حدّ الإنسان.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولنقل، إنه في هذا القول على المِثل قد أخذ أيضاً [مُسلَّماً به] معنى "ما هو" (الماهية) وأنّيّة جوهره، لأنه يلزمه بالضرورة أن يبيّن ذلك بالحد الأوسط. وعلى المِثل أيضاً، كما أنه لا يوجد في القياس معنى "ما هو القياس" لأن المقدمات التي منها يتألف القياس هي دائماً كل وجزء، كذلك لا يلزم أن يكون معنى "ما هو" وأنّيّة جوهره موجوداً في القياس، ولكنه سيكون موجوداً متى وُضعت هذه [المقدمة] الجانبية، وسيعرض في هذا الأمر لمن يشك ويظن أن ما أتى به هو قياس بادئ الأمر، وسيقول: إن هذا هو القياس حقاً. وسيعرض في هذا الكلام أنه لم يتم الاستدلال فيه على "ما هو الشيء" وأنّيّة جوهره، وسيقول إنما هو للجواب. وهذا لأنه هو بعينه ما افترضناه، وهو أن معنى "ما هو الشيء" وأنّيّة جوهره [يؤخذان مسلمًا بهما]. فيلزم إذن أن نستدل على شيء من دون أن نضع فيه ماهية القياس، وما هي أنّيّته بذاته. وسيقول: إن هذا هو القياس بعينه؛ ويلزم في هذا القول أنه لم يُستَدل فيه على "ما هو الشيء" ووجود جوهره. وسيقول إنما هو للجواب. وذلك لأن هذا بعينه هو الذي وضعناه، وهو أن معنى "ما هو الشيء" ووجود جوهره [مفترضان]. فيلزم إذن أن نستدلّ على شيء من غير أن نجعل فيه ماهية القياس، وما هو وجوده بذاته).

(ترجمة "متّى": وأيضاً كما أنه ولا في القياس يؤخذ ما هو معنى القياس إذ كانت المقدّمات التي منها يكون القياس هي دائم كلا وجزءًا، كذلك ولا معنى ما هو والوجود له في ذاته يجب أن يكون في القياس، لكن يكون

موجود، إذ كانت هذه موضوعة ناحية. بهذا من تشكّك وافترى أن الذي أتى به قياس أو لا؛ ويقال إنه قد كان القياس هذا، فيناقض بذلك القائل بأنه لم نَقِس على ما هو الشيء وما الوجود له في ذاته. ويقال: بلى لعمري! وذلك أن هذا هو الذي كان موضوعنا أن معنى ما هو الشيء والوجود له في نفسه. فإذن قد يجب أن يقاس الشيء من غير أن ستعمل فيه ما هو القياس أو ما الوجود له في نفسه).

التفسير

وبعد أن ساق الحجة الثانية، التي تتعلق بمن يرى أن الحدّ يُبرهَن عليه بالبرهان، بكونه حالًّا في المحدود المعروف، شرع أيضًا في بيان المانع في هذه [الحجة]، كما في الحجة الأولى. وقال: «ونقول أيضًا إننا في هذا القول قد سلّمنا على نحو ما بالماهية (ما هو الشيء)، وبكونها مطابقة لجوهر الشيء. إذ يجب أن يُبرهَن [على الحد] بواسطة حد أوسط، أي أن يضع [المُستدِل] المقدمات التالية: 'هذا القول هو محمول ذو تسمية معينة'، و 'كل ما هو ذو هذه التسمية فهو حد'؛ إذن 'هذا القول حد'». فإذا كان كونُه حدًّا أمرًا مجهولًا، فإنه بذلك يكون قد التمس الحدّ [أي صادر على المطلوب]. أما لو كان بيّنًا بذاته، لما احتاج إلى أن يُبرهَن عليه بقياس. لأنه عندما يكون معروفًا لدينا بالمعرفة الأولى أن حَمْلَنا على الإنسان أنه 'حيوان ماشٍ ذو قدمين' هو حَمْلٌ لقولٍ يجمع في نفسه شروط الحدّ، فإن كون هذا القول حدًّا للإنسان سيكون حينئذٍ بيّنًا بذاته. وهذا يعني، أنه متى كان لدينا قول ما مطابق لوصف الحدّ الذي عندنا، فمن الضروري أن يكون حدًّا. إذ من المستحيل أن يجمع تأكيدٌ واحدٌ بين كون "هذا القول مطابق لوصف الحدّ" وبين التساؤل "هل هو حدّ أم لا؟".

وهذا ما قصده عندما قال: «قد سلّمنا على نحو ما بالماهية (ما هو الشيء)، وبكونها مطابقة لجوهر الشيء». إذ كان يجب أن يُبرهَن عليه بواسطة حد أوسط هو الحدّ. أي أن الذي يقوم بهذه العملية بوضع المقدمات، فإنه يضع أن هذا القول هو حدّ، وفي نفس الوقت يطلبه [كمطلوب إثباته]. فإنه لو كان كونه حدًّا مجهولًا، لكان من الأجدى أن يُبرهَن عليه بحد أوسط، كأن يكون [خاصية] للمحدد، أو [أن يُبرهَن على] كونه مطابقًا لحدّ الحدّ، لا أن يفترض في القياس الذي يقصد به البرهنة على أنه حدّ، أنه مطابق لحدّ الحدّ؛ فهذه إذن تكون "مصادرة على المطلوب".

وبعد أن شرح كيف أن من يظن أن الحدّ يُبرهَن عليه بالبرهان بهذه الطريقة الأولى التي أوضحها، ساق حجة أخرى خاصة بهذا الموضع، علاوة على الحجة الأولى. وقال: «ويحدث [في أمر الحدّ] كما يحدث في القياس، حيث لا يجد المرء ما هو مدلول القياس إلا بأن يتم الأمر بالقياس نفسه». أي، كما أن من يصنع قياسًا على نحوٍ لا يضع في مقدمات القياس [حدّ القياس نفسه]، فإن هذا [القول] يكون قياسًا لأنه مطابقٌ لِحَدِّ القياس، وذلك لأنه كان قد عَلِمَ بالفعل أن القياس يتألف دائمًا من مقدمتين نسبة إحداهما إلى الأخرى هي نسبة الكل إلى الجزء، فلا يلزمه أن يضع "حَدَّ الحَدِّ" كمقدمة في القياس الذي يقصد به أن يبرهن على أن هذا القول هو حدٌّ لهذا [الشيء].

وهذا ما عناه [أرسطو] حين قال: «ولا مدلول 'ما هو الشيء' وكونه له بحسب جوهره، يجب أن يتم بالقياس». أي، كذلك لا يجب أن يضع "حَدَّ الحَدِّ" في القياس الذي به يُبرهَن على الحدّ وعلى مدلول "ما هو الشيء". وهو يقصد بـ

"حَدِّ الحَدِّ" أن "ما هو الشيء" هو الحدّ نفسه، ومدلول "ما هو الشيء" هو حدُّ ذلك الشيء.

ولكن في هذا القول غموض لا يُستهان به. فقد يقول قائل: هل الأمر كما هو حين نقصد أن نبرهن أن هذا القول قياسٌ، فنقول: "هذا القول مطابقٌ لِحَدِّ القياس، وكل ما هو مطابقٌ لِحَدِّ القياس فهو قياس، فيُنتَج لنا أن هذا القول قياس"؟ فهل يجري الأمر كذلك في الحدّ، حين نقصد أن نبرهن بالبرهان أن هذا القول هو حدٌّ، فنقول: "هذا القول مطابقٌ لِحَدِّ الحَدِّ، وكل ما هو مطابق [لحدّ الحدّ] فهو حدّ، فيُنتَج لنا إذن أن هذا القول هو حدّ"؟ ولو كان الأمر هكذا، لكان الحدّ نفسه يُبرهَن عليه بالبرهان بهذه الطريقة، كما يُبرهَن على القياس بالبرهان.

وكما أن من يبرهن أن هذا القول قياسٌ لأنه مطابقٌ لِحَدِّ القياس، لا يصادر على المطلوب [بافتراض] أنه قياس، فكذلك من يبرهن أن هذا القول حدٌّ لأنه مطابقٌ لِحَدِّ الحَدِّ، لا يصادر على المطلوب [بافتراض] أنه حدّ. فما هو إذن مدلول قول أرسطو هنا، وهو أن من يبرهن على الحدّ بهذه الطريقة يصادر على المطلوب؟

ونقول: إن الأقوال المركّبة المطابقة لحدود الأقيسة، قد عُلِمَ في هذا الفن [أي فن المنطق] أنها قياسات صحيحة، ولكن منها ما ليس بقياسات صحيحة من جهة البرهان. وأما سائر الأقوال الموافقة لشرط التركيب، والعبارات المرتبطة، فقد بيّن (أرسطو) مرة أخرى ما هو حدّ القياس، وما ليس بحدّ، وقدّمنا قواعد

تشمل الأقيسة الصادقة والحدود الصادقة. ولكن ما يحدث في الأقوال القياسية، عندما يُنظر إليها كمعرفة أولى أو كمعرفة أولى قريبة، هو أنه يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كانت مطابقة لحدّ القياس، وما إذا كان القياس غير مطابق. وهذا يعني أنه متى عُرض علينا قولٌ ما وسُئلنا هل هو قياس أم ليس بقياس، فبإمكاننا أن نتأكد من ذلك من خلال ما ندركه من حدّ القياس في صناعة المنطق، وذلك بمجرد النظر فيما إذا كان مطابقاً لحدّ القياس أم غير مطابق له، ولا يحتاج المرء في البرهنة على هذا إلى قياس آخر. فسواء كان مطابقاً لحدّ القياس أم لم يكن.

فكلما عُرض علينا قول خبري وتُسُوئل لدينا هل هو مركّب تركيب القياس أم لا، فإننا لا نحتاج إلى قياس لمعرفة ذلك. والقواعد التي وُضعت في كتاب "التحليلات الأولى" للتمييز بين الأقوال الخبرية، أيّها قياس وأيّها ليس بقياس، هي قواعد ومعايير وليست موضوعات [للبرهنة].

أما في الحدود فالأمر يختلف: وذلك لأن الوصف الذي وُصفت به [الحدود] في صناعة المنطق، والحدّ الذي حُدّ به [الحدّ] فيها، لا يكفيان لتمييز ما هو حدّ مما ليس بحدّ من بين الأقوال المعروضة التي يُحتمل أن تكون حدوداً. وذلك لأن الأقوال التي يُبحث في أمرها هل هي حدود أم لا، يُجهل هل هي مطابقة لـ "حدّ الحدّ" (أي تعريف الحدّ) الموضوع في صناعة المنطق أم لا. ولهذا، كان من الضروري لأرسطو أن يقدّم حدوده بوصفها موضوعات [للبحث والبرهان]، وهي التي يُستدل بها على ما إذا كان الشيء الذي وُضع كحدّ هو حدّ بالفعل أم ليس بحدّ.

وإذ كان الأمر كذلك، فإن الحدود التي هي مجهولة بالطبع [من حيث كونها حدوداً] تحتاج إلى برهان يبيّن أنها حدود، مع أن أجزاء الحدّ تكون معروفة لدينا. ولكن الأمر على خلاف ذلك في معرفة ما هو قياس مما ليس بقياس، بل يكفينا لذلك معرفتنا بحدّ القياس.

ولهذا السبب قال أرسطو إن من يسأل هل هذا الشيء هو حدٌّ لهذا الشيء، ثم يضع [المُجيب] أن هذا مطابقٌ لـ "حدّ الحد"، وهو ما كان يسأل عنه ذلك الشخص، [فإنه يطلب] المطلوب بطريقة مختلفة عن طريق البرهان، فهذا قياس، لأنه مطابق لحد القياس. وفي هذا الاحتجاج، يُبرهن على أن هذا الموضع [المنطقي] ليس مما يفيد في استخراج حد مجهول، لأنه مصادرة على المطلوب. كما لا يفيد في استخراج الحدود التي يُعلم أن "حد الحد" كامنٌ في موضوعها، كما هي الحال في علاقة حد القياس نفسه بالقياس نفسه؛ أي في البرهنة على أن أقوالاً جزئية معينة هي أقيسة (قياسات).

ففي الحدود يوجد هذان النوعان معًا: أي أن بعضها هو ما يُستخرج بأقيسة خاصة به، وهذه هي الحدود المطلوبة بالطبع والتي هي بمثابة نتائج. وبعضها الآخر يُعرف بطريق القسمة والتركيب، وهذه تختلف عن تلك التي تُطلب بسبب خفائها، وهي أخفى من تلك المعروفة بذاتها. وبناءً على هذا، يجب أن يُفهم معنى هذا الموضع، ولنعد من حيث انقطع كلامنا.

وعندما قال: «ولكن قد توضع هذه على نحو شرطي». فإنه يقصد: ولكن تكون النتيجة، التي يُقصد استنتاجها بالقياس، مستنبطة من القول نفسه. وهذه المقدمة هي بالفعل صيغة القياس، أي هي التي تقرر أن هذا القول مطابق

للقياس أو للحد. وبعد أن قال هذا، أوضح أن هذه الطريقة ليست نافعة لمن يقصد أن يبرهن على أن هذا القول هو حد، أي ذلك الذي يضع "حد الحد" كإحدى مقدمات هذا البرهان، تماماً كما أنها لا تفيد من يقصد أن يبرهن على وجود شيء ما بواسطة القياس. وقد ذكر الموضع الذي يحتاج فيه إلى قياس ليبرهن على هذه المقدمة، وهذا يكون عندما يجادل الخصم بأن القول الذي أتى به ليس قياساً.

وقال: «وسيعارض هذا من يشك، ويعتقد أن ما أتى به هو قياس في المقام الأول، فيقول إن هذا قياس». أي: وفي هذا سيجادل من يشك ويعتقد بشأن ذلك القول الذي أتى به، ويقول عنه إنه إذا كان يستنتج المطلوب أولاً، أي يقول عنه إنه قياس أولي وبذاته، فإنه لهذا السبب مطابق لحد القياس. ثم قال: «وبهذا كان سيناقض القائل بأنه لا يُستَدَل بالقياس على ماهية الشيء وكونه بحسب جوهره، بل يُقال لإلزامه»، أي بما كان سيضعه ضد هذا الخصم، وهو أن هذا الحدّ يناقض [موقفه] بسبب مطابقة الحدّ لـ"حدّ الحدّ" الذي هو موافق له، أي عندما يقول قائل إن هذا ليس حدًّا، فيُعارَض بـ"حدّ الحدّ"؛ أي بتثبيت حدِّ الحدِّ نفسِه لحدّه هو؛ ويُقال له ذلك لإلزامه [بالتسليم بـ] الحدّ.

وبعد أن بيّن أنه هو نفسه كان سيناقض ذلك الخصم بواسطة "حدّ الحدّ"، شرح طريقة استنتاج هذه المناقضة فقال: «فإن هذا كان ما وضعناه [واتفقنا عليه]، وهو أن المدلول عليه [بالحدّ] هو "ما هو الشيء" وكونه بحسب جوهره، أي أن المناقضة تلزم ذلك الخصم، لأنه إذا تم التسليم بـ"حدّ الحدّ"، وكان السائل والمجيب متفقين عليه، وعندما يقول الشخص الآخر الذي وضع الحدّ: "هذا الحدّ

مطابق لذلك [المبدأ] الذي اتفقنا عليه بشأن "حدّ الحدّ"، وكان الأمر كذلك حقاً، لَلَزِمَت الخصمَ المناقضةُ.

فهذه المناقضة تُبنى من مقدمتين، إحداهما هي أن شأن الحدّ هو من هذا القبيل [أي دال على الماهية]، والأخرى هي أن هذا القول بعينه هو من هذا القبيل. وعندما يسلّم المجيب بهاتين المقدمتين كلتيهما، يَلزم بالضرورة أن يكون هذا حدًّا. وهذه المقدمة ضرورية للمناقضة، وليست ضرورية للبرهان؛ بل إنها [لو استُخدمت في البرهان] لكانت مصادرة على المطلوب، أي ذلك الحدّ الذي تكون طبيعته مجهولة، [بينما ما هو] كافٍ للبرهنة على حدٍ ما هو أن يُعلَم من أمره أنه مطابق لـ"حدّ الحدّ".

وعندما قال: «وهكذا إذن سنتناول بالقياس شيئًا آخر غير أن نبيّن ماهية القياس، وما هو كينونته بحسب جوهره»، أي أنه قد تم البرهان عليه بالفعل، وليُبرهن بالقياس على شيء ما، شريطة ألا يكون في مقدمات القياس حدّ القياس نفسه: فهذا هو الفرق بين القياس والحدّ. وإذا بُرهن بالقياس على أن شيئًا ما يثبت لشيء آخر، فإننا لا نأخذ في مقدمات هذا القياس "حدّ الحدّ"، ولكن قد يحدث أن يكون حدّ الشيء حينها مجهولاً، وللبرهنة عليه نأخذ "حدّ الحدّ" فقط، ونطلب الحدّ. أما لو كان الحدّ معروفًا بذاته، لكان البرهان عليه زائدًا عن الحاجة: وبحسب هذا الشرح، يكون قول أرسطو قولاً برهانيًا.

ولكننا نجد "متّى"، الذي يفسر هذا الفصل بطريقة أخرى، أي أن من يقيس على شيء ما، لا يلزمه أن يأخذ في قياسه حدّ القياس، تمامًا كما أن من يقيس على الحدّ، لا يلزمه أن يأخذ في برهانه [على ذلك الحد] ماهية الحدّ.

فالأمر هو هكذا: فمثلما أن الذي يصوغ قياسًا ليستنتج ثبوت شيء لشيء، لا يلزمه أن يضع في مقدمات قياسه حدّ القياس، هكذا هو الحال عندما يُستنتج حدّ الشيء بالقياس، وهو قول خبري. وربما هو [أي متّى] يأخذ بهذا، لأن الأقوال التي سبقت لبحث هذه الكيفية هي أقوال جدلية أما وجه الشبه بينهما فهو: أنه كما أن من يبرهن على ثبوت شيء لشيء بالقياس، لا يكون [فعله] برهانًا على القياس [نفسه]، بل [برهانًا] على أن هذا [الكلام] هو قياس، وهو برهان على شيء جزئي بواسطة القياس، فكذلك من يبرهن على أن هذا هو حدّ هذا [الشيء]، لا يكون [فعله] برهانًا على الحدّ [بما هو حد]، بل هو برهان على أن هذا [القول] هو الحدّ. والصحيح أن من يبرهن على أن هذا هو الحدّ، يكون شبيهًا بمن يبرهن على أن هذا هو قياس، كما افترضنا، لا بمن يبرهن على وجود هذا الشيء بواسطة القياس. ولهذا يبدو أن الشرح الأول أثبت وأصح.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن ربما ذاك [الشيء] الذي يُبيَّن بالشرائط، أي بالأصل الموضوع. كما في المثال، لو كان معنى وجود الشيء أنه منقسم، ومعنى المنقسم أنه ضد، من حيث هو ضد، وهذا [يجري] في جميع الأشياء التي فيها ضد، والخير ضد للشر، والمنقسم ضد لغير المنقسم؛ فوجود الخير إذن هو أن يكون غير منقسم).

(<u>ترجمة "متّى":</u> ـ لكن لعلّه أن يبيّن بالشريطة والأصل الموضوع، مثال ذلك: إن كان معنى الوجود ليس هو أنه للمنقسم والمختلف، فالمعنى لضدّه هو أنه ضدّه. وهذا في جميع الأشياء التي يوجد لها شيء مضاد. والخير مضاد للشر، والمنقسم للامنقسم. فالوجود إذن للخير هو أنه لغير المنقسم .

التفسير

وبعد ذلك بيّن أنه لا يمكن أن يُظهَر الحدّ بالقياس الحملي، وقد يقول قائل: ربما يُبيَّن هذا بالقياسات الشرطية، وهذا بقياسات العكس. وقد سمّى هذا القياس الشرطي "الأصل الموضوع"، لأن اللزوم فيه موضوع في القياس على خلاف اللزوم في القياس الحملي. أي أن شيئاً ما يلزم عنه، وقد وُضع في القياس، أي من المقدمات؛ ولهذا فإن القياس الحملي صحيح وكافٍ بذاته. وإذا برهن على سبيل الوضع (أي بالافتراض)، فمثاله: إن «المنقسم» موجود في «الشر». ولكن حكم ضد الشيء هو ضد حكمه (أي أن ضد المحمول يُحمل على ضد الموضوع). و«الخير» ضد لـ«الشر»، و«غير المنقسم» ضد لـ«المنقسم». إذن، فـ«غير المنقسم» موجود في «الخير»).

وحين قال: «ولكن ربما هو ذاك الذي يُبيَّن بالشرائط، أي بالأصل الموضوع». فيريد: ولكن قد يقول قائل: ربما يمكن أن يُبيَّن الحدّ بالقياس الشرطي، أي الذي يُعلَم بالقياس الوضعي، أي بالأضداد. ثم أورد مثالاً على هذا، فقال: «لو كان معنى وجود الشيء أنه منقسم، ومعنى المنقسم أنه ضد من حيث هو ضد». ومعناه أن مثال هذا: لو كان حدُّ ما هو شرّ هو أنه منقسم ومتفرق في جوهره، أي أنه لا يثبت في جوهره، فإن حدَّ ضده يكون على عكس هذا الحدّ.

وقال أيضاً: «وهذا هو المعنى في كل الأشياء التي لها ضد، وبهذا الطريق يمكن استخراج حد الأشياء التي لها ضد». ثم قال: «والخير ضد للشر، والمنقسم ضد لغير المنقسم: فوجود الخير إذن هو أن يكون غير منقسم». والمعنى هو أن صحة هذا اللزوم في هذا القياس الذي ضربنا له مثلاً، إنما تكون بوضع مقدمات، إحداها القول بأن الخير ضد للشر، والثانية أن المنقسم

بجوهره ضد لغير المنقسم، والثالثة أن حدود الأضداد متضادة. ومتى وضعنا هذا، يصح أنه إذا كان الشر هو المنقسم بجوهره، فإنه يلزم قطعاً أن يكون الخير هو غير المنقسم بجوهره: ويعني هذا أن الاتصال بين هذا المقدّم والتالي قد بُيّن بوضعنا لهذه المقدمات. وذلك لأن القول القائل إنه "إذا كان الشر هو الذي ينقسم في جوهره، فإن الخير إذن هو الذي لا ينقسم"، قد بُيّن هذا الاتصال فيه حين وُضع أن الخير ضد للشر، وأن الأشياء المتضادة لها حدود متضادة، ويُستنتج لنا من ذلك أن حد الخير ضد لحد الشر. ومتى اتضح لنا هذا، ووضعنا أن حد الشر هو "الذي ينقسم في جوهره"، ووضعنا أن ضد هذا هو "الذي لا ينقسم في جوهره"، فقد تبين لنا أنه إذا كان حد الشر هو "الذي ينقسم في جوهره ويتكثر"، فإنه يلزم بالضرورة أن يكون حد الخير هو "الذي لا ينقسم".

وهذا ما يُفهم من قوله: «بواسطة ما هو قابل للانقسام، ومفهوم المنقسم». أي أن الشر منقسم بذاته ولا يثبت، ولا يوجد إلا في الشيء الذي فيه شيء من الخير. كما في المثال، فإن من هو صحيح لا يفارق الصحة إلا بالاعتدال الذي هو موضوع بينهما، وهذا [الاعتدال] خير ما. وبالمثل، لا يوجد المرض قط في أي جسد إلا بعدمٍ لذلك الجسد، ولا يُسلَمُ هذا الجسد لذلك [المرض] إلا بذهاب ما فيه من الصحة. فمن هنا تدرك أنه يبرهن على الماهية نفسها، ولكنه يتخذ شيئًا آخر ليبرهن على الماهية؛ ففي البراهين [نثبت] أن هذا لهذا، ولكن ليس الشيء نفسه، ولا ما له نفس الحدّ وينعكس معه.

ينشأ الاختلاف الذي سيكون بين المعلوم بالطبع والمجهول بالطبع: أي، ما يُعرف بذاته وما يُعرف بغيره. وبأية طريقة تُستخرج الحدّود، فإنها تكون بالقوة نفس الشيء مع القسمة والاستقراء أو غيرهما، وذلك مما يسمى المعرفة عن

طريق خفاء أقل من الخفاء الطبيعي. وهذا هو ما لا يُبرهَن عليه إلا بغيره، وهذا الذي يُبرهَن عليه بغيره هو من قسمين، أحدهما لا يمكن البرهنة عليه بذاته، وهذا هو ما يُبرهَن عليه بالقياس. أما القسم الثاني فيمكن البرهنة عليه بذاته، وسيكون البرهان عليه بواسطة شيء آخر غيره أسهل وأفضل (أوضح). وهذا هو نوع البرهان الذي يوجد في الحدّود والرسوم والقسمة والاستقراء والأمثلة وباقي طرق التعليم، وهو نفسه واحد بالنوع.

ثم بيّن بعد ذلك أن من يسلك هذا الطريق يلتمس الأمر الذي يقصد أن يبرهنه، إما بحسب النوع: أي، عن طريق برهان هو وذلك البرهان واحد بالنوع، أو بحسب المصادرة الصادقة (الحقّة) ، وهي من الباب الذي يُبرهن فيه على الشيء بنفسه، أو بما هو في مرتبته من المعرفة، لأن هذا كذلك هو أيضاً أحد أنواع المصادرة بحسب ما بُيِّن في كتاب القياس.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، قد يُبرهَن على الشيء بما هو أبعد من أن يُؤخذ معنى 'ما هو الشيء' ووجود جوهره، وذلك إذا وضع [المرء] شيئًا واحدًا بواسطة برهان يقوم على 'ما هو الشيء' ووجود جوهره. ويحدث هذا عندما يكون قد وُجِدَ كذلك في البراهين أن هذا [محمول] على ذاك، إلا أنه ليس هو الشيء نفسه، وليس هذا المعنى كذلك هو نفسه ذلك [المعنى] الذي ينعكس معه الحدّ انعكاسًا متساويًا).

(<u>ترجمة "متّى</u>: فإن هاهنا أيضاً إنما يبيّن الأمر عندما يأخذ معنى ما هو' والوجود له في نفسه وأن يقتضب شيئاً آخر في البرهان على ما هو الشيء والوجود له في نفسه. ليكن ليس، إذ كان في البرهان أيضاً قد يؤخذ أن هذا على هذا. غير أنه ليس هو هو بعينه، ولا أيضاً ذلك الأمر بعينه الذي القول عليه ومنعكس بالتساوي والشك نحو كليهما).

التفسير

وقال: «وإن وضع شيئاً ما ببرهان 'ما هو الشيء' ووجود جوهره». ومعناه أنه لا يُقال إن ما يضعه صاحب البرهان هو وجود الحدّ عندما يستنتج أن شيئاً ما موجود في شيء آخر، أي ليس هذا ما يفعله من يريد أن يستنتج شيئاً يبيّنه بالحدّ، بل يجب عليه أن يسلّم بهذا، لأن هذا ثابتٌ بالبرهان. وهذا ما عناه حين قال: «وهو كذلك قد وُجد أيضاً في البراهين، وهو هذا لهذا». ـ يريد: لأنه سيكون في البراهين أنه يستنتج أن هذا محمول على هذا، لأنه يقبل الحدّ.

ولكن من العجيب أن يبرهن شخصٌ أن حدّ الشيء موجود في الشيء، لأن حدّ ضده موجود في ضده، أو بسبب الحدّ نفسه، أي أن يبرهن على الحدّ بواسطة الحدّ. وقال: «إلا أنه ليس هو الشيء عينه». ـ يريد: أن الذي يضع الحدّ في القياس، لكي يستنتج أن شيئاً ما محمول على شيء آخر، ليس ما وُضِع هو عين ما استُنتِج: لأن الفرض المأخوذ هو الحدّ، وما يُستنتَج هو حمل شيء على شيء، والحدّ شيء آخر غير الوجود.

وحين قال: «ولا كذلك أيضاً هذا المفهوم هو عين ما ينعكس عليه الحدّ بالمساواة». ـ يريد: ولا في نتيجة البراهين، التي يكون فيها الحدّ مقدمة، توجد خاصية الحدّ التي تنعكس بالمساواة، غير أن ما يستنتج الحدّ يجب أن يكون خاصية المقدمة التي توجد في النتيجة، و"بالشيء الذي له الحدّ" يُفهَم "النتيجة".

وقال: «إنه ينعكس». ويعني بذلك، كما قلنا، أنه لا يجب في البراهين التي نسلّم فيها بالحدّود أن تكون نتائجها قابلة للانعكاس، ولكن إن حدث ذلك، فهو أمرٌ "بالعَرَض". ولكنه أراد بهذا أن يعترض المعترض قائلاً، إنه بما أنه لم يضع الحدّ في البرهان، فإن الحدّ بالطبع لن يُبحث في برهان أي شيء على

الإطلاق. وقال في الرد على هذا، إنه يجب عليه [أي المعترض] أن يسلّم بأن [الحدّ] يُبحث عنه في برهان شيءٍ ما، ولا يُبحث عنه في برهان ذلك الشيء عينه.

وبعد أن ذكر [أرسطو] أنه قد يقول قائل إن الحدّ ربما يمكن استخلاصه "بقياس شرطي" على النحو الذي صاغوه، شرع يبيّن أن فاعل هذا يصادر على المطلوب كذلك على نحو ما.

قوله: «وأيضًا، قد يُبرهَن على الشيء بما هو أبعد من أن يُؤخذ معنى 'ما هو الشيء' ووجود جوهره»، معناه هو أن من يفعل هذا، فإنه لن يبرهن بهذه الطريقة على "ما هو الشيء"، أي على الحدّ ببساطة، لأنه إنما سيبرهن على "ما هو الشيء" متجاوزًا مجرد وضع "ما هو الشيء" بنفسه. أي أن فاعل ذلك سيبرهن على أن "هذا هو حد هذا" بما هو أبعد من كونه قد سلّم بأن "هذا هو حد هذا".

ومن هنا يُفهم أحد أمرين: إما أن هذه الطريقة ليست كلية؛ وذلك لأنه سيُبَيِّن الحدّ بالحدّ، والذي يسلك هذه الطريقة يحتاج أن يكون حدّ الضد معروفًا عنده، وحينئذٍ يستدل به على الحدّ الآخر. ومتى كان كلا الحدّين مجهولاً، لا تحصل له فائدة بهذه الطريقة، كما أنه لا تحصل له فائدة من استخراج حدود الأشياء التي لا أضداد لها. لكنه يلمح إلى أن السالك في هذه الطريقة سيكون في الحقيقة مصادراً على المطلوب، وذلك لأنه لا يمكن أن يجهل حدّ أحد الضدين ويعلم الآخر؛ بل متى علم أحدهما، علم الآخر، ومتى جهل أحدهما، جهل الآخر. فإن كان الأمر كذلك، فإنه لا يمكن البتة أن يُبَيَّن بهذه الطريقة المجهولُ بالمعلوم. وبالجملة، إن كان أحد الضدين أعرف من الآخر، لم يُنتج.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إن طريق كليهما، أعني طريق ذلك الذي يبرهن بطريق القسمة، وطريق ذلك الذي يبرهن بهذا النحو [أي بالقياس]، يلزمه شكٌّ واحد بعينه، وهو أن يُقال: إن الإنسان ليس حيواناً ماشياً ذا رجلين، بل حيواناً وماشياً. وذلك لأنه ليس في أيٍّ من المأخوذات [في الحدّ] ما يوجب بالضرورة أن يكون هذا المحمول، بل الأمر فيه كما في إنسان واحد بعينه يكون موسيقياً ومهندساً ونحوياً[29].

(ترجمة "متّى": أعني الذي يبيّن بطريق القسمة، والذي يقيس بهذا النحو هو شك واحد بعينه، وهو أن يقال: لِمَ يكون الإنسان حيواناً مشاءً ذا رجلين، لا حيواناً ومشاءً؟ وذلك أنه ليس ولا شيء واحد من الأشياء المأخوذة يلزم ضرورة أن يكون فيه ذلك المحمول، لكن كما الإنسان - وهو واحد عينه - هو موسيقسوس نحو ما طريقُ هو).

التفسير

وهذا الشك، الذي يعرض لمن يرى أن الحدّ يُبرهَن عليه بطريق القسمة، ولمن يرى أن الحدّ يُبرهَن عليه بالقياس، هو شكٌّ واحد بعينه. وأعني أنه، كما أظن، يلزم في كليهما أن يصادر على المطلوب الذي كان يبرهنه من قبل.

ثم أوردِ [أرسطو] شكاً خاصاً بطريق القسمة، وهو الذي لم نذكره فيما سبق، ولا أظن أن هذا هو الإشكال الذي كان يقصده عندما قال "الإشكال العام"؛ فهذا الإشكال الذي أورده هنا هو من تلك الأمور التي قيلت فصل القول الذي قيل في كتاب "العبارة" في المحمولات التي تصدق وهي منفردة، ولا تصدق وهي مركبة، وإذا صدقت وهي مركبة، لزم ألا يكون تركيبها بالذات.

---

[29] في ترجمة أخرى: وأما الاعتراض على كليهما، أي على المُبَيِّن بالقسمة وعلى من يقيم البرهان هكذا، فهو اعتراض واحد، وهو: لِمَ كان الإنسان "حيواناً ذا رجلين ماشياً" [كشيء واحد]، وليس "حيواناً" و"ماشياً" [كشيئين منفصلين]؟ فإنه ليس من ضرورة في المقدمات المأخوذة أن يصير المحمول شيئاً واحداً، بل يكون الأمر كما لو كان الإنسان هو نفسه موسيقياً ونحوياً.

فعندما قال: «أي إذا قيل: لن يكون الإنسان حيوانًا، وماشيًا، وذا رجلين، ولا حيوانًا وماشيًا». فالمعنى هو، وأنه من المشكوك فيه، بل ليس بصادق، أن يُقال إن الإنسان حيوان ماشٍ، لكنه صادق بالذات حقًا أنه حيوان من حيث هو منفصل، وماشٍ من حيث هو منفصل، لأن هذا الذي وضعه بالفعل صادق. أي أنه لا يلزم، عندما يصدق عليه أنه حيوان على حدة، أو يصدق عليه أنه ماشٍ، أن يصدق عليه المركّب منهما كليهما، وهو أن يكون حيوانًا ماشيًا. ولقد قيل بالفعل في كتاب "العبارة" متى تصدق [المحمولات] ومتى لا تصدق، ومتى يكون المركّب [صادقًا] حين يصدق كل جزء منه بالذات، ومتى يكون [صدقه] بالعرض.

وعندما قال: «وهذا، لأنه ليس في أي من الأمور المأخوذة [منفصلة] ما يجب بالضرورة أن يكون هذا محمولاً [على ذاك]». فالمعنى هو، أنه لا يلزم بالضرورة في أي من المحمولات المنفصلة التي تُحمل على شيء واحد، أن يُحمل بعضها على بعض، بل قد يكون ذلك وقد لا يكون. فحين تكون [المحمولات محمولة على بعضها]، يكون ذلك تارة بالعرض وتارة بالذات. ومثال ما هو بالعرض هو أن يكون إنسان واحد بعينه نحويًا وطبيبًا وموسيقيًا.

وهذا ما أشار إليه عندما قال: «ولكن كما أن إنسانًا واحدًا بعينه يكون موسيقيًا ومهندسًا ونحويًا». فالمعنى هو، أنه مع ذلك لا يلزم أن يكون هناك لزوم ضروري، لأنه تجتمع حقًا محمولات كثيرة في شيء واحد بالعرض، وعندما يُحمل بعضها على بعض، يكون هذا بالعرض، كما يحدث في حالة إنسان واحد بعينه أن يكون موسيقيًا وطبيبًا ونحويًا، وأن يُقال عنه إنه "الطبيب النحوي."

(7)

الحد لا يمكن أن يبرهن على الماهية

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فبأي طريق إذن سيُبيَّن الجوهر الذي يفصل عما يُحدّ، أو ما هو المعنى الموجود؟ وذلك لأن فعل [الحاد] ليس كفعل الذي يُبرهن من الأمور القريبة الواضحة، إذ يلزم بالضرورة، متى كانت تلك الأشياء موجودة، أن يوجد شيء آخر؛ فإن هذا هو ماهية البرهان. وليس فعله كذلك أيضاً كفعل الذي يستقرئ في الأمور الجزئية، لأن تلك [الجزئيات] هي أيضاً ظاهرة، وحكمها الكلي يكون على هذه الصفة [من الظهور]؛ لأنه لا يُوجد شيء مخالف لهذا وذاك، ولأنه [في الاستقراء] لا يُبيَّن "ما هو" الشيء، بل "هل هو" موجود أو ليس بموجود. وأي طريق آخر يبقى؟ وذلك لأنه ليس من سبيل يُبيَّن به [الحدّ] عن طريق الحس أو بالإشارة بالإصبع).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فعلى أي جهة يبيّن الجوهر، عندما يفصل ويحدّد، أو معنى ما هو موجود؟ وذلك أن ليس فعله كفعل الذي يبيّن من الأشياء المُقَرّ بها إنها ظاهرة، أنه قد يجب ضرورة إذا كانت تلك موجودة يكون شيء آخر موجوداً، إذ كان هذا هو برهاناً، ولا أيضاً فعله. كفعل من يستقرئ الأشياء الجزئية من قبّل أنها ظاهرة، على أن جميعها هي على هذه الحال من قبل أنه ليس يوجد ولا واحد على خلاف ذلك؛ وذلك أنه ليس إنما يبيّن ما هو، لكن إما أنه موجود، وإما أنه غير موجود. فأي وجه آخر يبقى؟ وذلك أنه لا سبيل إلى أن يبيّن بالحس أو بالأصبع.

<u>التفسير</u>

بعد أن أورد الأقوال التي تُحدث التباسًا، وأن الحدّ لا يُعلِّم، قصد أن يكرر الإبهامات كلها في ذاتها، لأن مبدأها من الشيء نفسه. ومعنى ما يقوله هو أنه قد يشك شاكّ في هذا ويقول: «يا ليتني أعلم، بأي نحوٍ يُبرهن الحدّ».

فإن الحدّ لا يُستنتج من وضع أمورٍ معلومةٍ موجودة، كما تُستنتج النتيجة في القياس من وضع المقدمات. وقد أشار إلى هذا عندما قال: «فإن فعله ليس كفعل ذاك الذي يُبرهن من الأمور القريبة البيّنة». أي، إن الذي يسعى لاستخراج الحدّ، ليس فعله كفعل الذي يقيس (يستخدم القياس)، وهو الذي يبرهن على شيء ما من أمورٍ من المعلوم أنها بيّنة.

ثم قال: «فإنه من الضروري أنه متى وُجدت تلك [المقدمات]، لزم عنها شيء آخر». أي، إن فعل من يستخرج الحدّ ليس كفعل ذاك الذي يبرهن على شيء ما من مقدمات معلومة، لأنه من الضروري، متى وضعنا تلك المقدمات، أن يلزم شيء آخر، وهذا هو ما يسمى البرهان. أما الذي يسعى لاستخراج الحدّ نفسه، فإنه لا يضع أمورًا يلزم عن وضعها وجود الحدّ.

وبعد أن قال إن عمل الذي يسعى لاستخراج الحدّ ليس كعمل الذي ينشئ القياس، كما بُيِّن سابقًا، قال: «وليس فعله أيضًا كفعل ذاك الذي يستقرئ الجزئيات». ثم أورد العلة فقال: «لأنه من البيّن أن كليّها [أي كلي الجزئيات] هو على هذه الصفة، إذ لا يوجد أيٌّ منها على خلاف ذلك». أي، لأن المستقرِئ بالاستقراء نفسه يُبرهن على أمر بيّن أو ظاهر، وهو أن هذا المحمول موجود في كل تلك الجزئيات التي تندرج تحت ذلك الكلي، الذي يسعى لإثبات هذا المحمول له بكليته. وهذا الأمر بيّن منه، إذ لا يُوجد أيّ من تلك الجزئيات على خلاف ما عليه بقيتها.

قال: «فإنه لا يبرهن على الماهية (ما هو)، بل على الوجود (هل هو موجود أم لا)». أي، ولكن برهان الحدّ بواسطة الاستقراء كان مستحيلاً؛ ففي

الاستقراء إنما يُبرهَن على أن [المحمول] ثابتٌ للموضوع بكليته أو ليس بثابت له، سواء كان [ذلك المحمول] هو الحدّ أم لم يكن هو الحدّ. وقد قال هذا، بحسب ما أظن.

قال هذا، كما أظن، لأنه بعد أن شرح الطريقة التي يولّد بها «البحثُ» «البرهانَ»، وتناولَ الأمر من الجانب الذي لا يولّد فيه البحثُ «الحدَّ»، كان يمكن لأحدهم أن يقول: بل على العكس، إن البحث يولّد صدق الحدّ. وهذا يحدث عندما نبحث بواسطة الحدّ عن ماهية كل الأجزاء التي تندرج تحت هذا "النوع" الذي نسعى إلى تحديده، ثم نضع ذلك [الحدّ] مطابقًا لتلك الأجزاء، فيتحقق لدينا أنه هو الحدّ.

والجواب على هذا هو أن البحث "بالذات" إنما يولّد [العلم بـ]كون الشيء موجودًا أو غير موجود، أما كون ذلك [الناتج] حدًّا أو ليس بحدّ، فهو من شأن البحث "بالعَرَض"، تمامًا كما هو حال "القياس: الذي ينتج العلم بحقيقة الشيء من جهة كون ذلك هو حدّه. ثم بعد ذلك قرر أن كل الأمور التي يُبرهَن عليها، إنما يُبرهَن عليها إما بالقياس أو بالبحث، وقرر أنه لا يُبرهَن على الحد بأي منهما. فقال: فأي سبيل يبقى إذن؟ إذ ليس هناك مدخل [لإثباته] بأن يُبرهَن عليه "بالحس" أو "بالإشارة"؛ أي عندما لا يُبرهَن على الحد بالقياس ولا بالبحث، لا تبقى طريقة أخرى يُبرهَن بها عليه. فليس هناك سبيل للبرهنة عليه بالحس، لأنه ليس شيئًا يمكن الإشارة إليه بالإصبع.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، كيف يُبرهن على معنى "ما هو"؟ لأنه من الواجب على من يعرف ماهية الإنسان، أو أي شيء آخر، أن يعرف كذلك أنه موجود. فإن ما ليس بموجود، لا أحد يعرف ما هو، ولكن حين يقول "تيس الأيّل"، فإنه يعلم ما يدل عليه القول والاسم، وأما ما هو تيس الأيّل فلا يمكنه أن يعلمه. ولأنه حين يُبرهَن على "ما هو"، فمن البيّن كذلك أنه يُبرهَن بقول واحد بعينه على أنه موجود وكيف هو؛ وهذا [يقتضي] أن الحدّ والبرهان يدلان على شيء واحد، ولكن معنى "ما هو الإنسان" ومعنى "أنه موجود" هما شيئان مختلفان[30]).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً فكيف يبيّن معنى ما هو؟ فإنه قد يلزم الذي يعلم ما هو الإنسان أو شيئاً آخر ـ أي شيء كان ـ أن يعلم أيضاً أنه موجود. وذلك أن ما ليس هو موجوداً فليس إنسان من الناس يعلم ما هو . لكن إذا قلت: عنزائيل ـ قد يعلم على ماذا تدل الكلمة والاسم. فأما ما هو عنزائيل فلا يمكن أن يعلم. فإن كان إذن يبيّن ما هو فهو يبيّن أيضاً بقول واحد بعينه أنه موجود، وكيف هو ، وذلك أن الحد والبرهان يدلان على شيء واحد. ومعنى ما هو موجود، ومعنى أنه موجود، مختلفات).

<u>التفسير</u>

وكذلك هذا أيضاً موضع شك، وهو أنه لا يمكن أن يُبيَّن الحدّ بالبرهان. وقال: «وأيضاً، كيف يبيّن المعنى ما هو؟» إلى قوله: «وكذلك أيضاً، هو نفسه». المعنى هو: إذن، كيف يمكن أن يُبيَّن حدُّ شيءٍ ما؟ لأنه يجب على من يبيّن أن هذا هو حد الإنسان، أو أي شيء آخر، أن يُظهر مع كون هذا هو حدَّه، أن هذا الشيء المحدود موجود. ثم أورد السبب في ذلك وقال: «لأن ما ليس بموجود، لا أحد البتة يعرف ما هو». والمعنى هو: وذلك لأن الشيء المجهول الوجود، أو غير الموجود إطلاقاً، كيف يمكن لأحد أن يعرف حدّه؟ فمثلاً، بما أن «تيس الأيل» (الكائن الخرافي المركب من تيس وأيل) ليس

[30] في ترجمة أخرى: وأيضًا، كيف سيبرهن على ماهية الإنسان؟ فإنه من الضروري للعالِم بماهية الإنسان، أو أي شيء آخر، أن يعلم أيضًا أنه موجود. فإن المعدوم لا أحد يعلم أنه موجود، ولكن قد تُعلم دلالة القول أو الاسم، حين أقول "تيس الأيّل"، أما "ما هو تيس الأيّل" فمن المستحيل معرفته. ولكن في الحقيقة، إن كان سيبرهن على "ما هو" و"أنه موجود"، فكيف سيبرهن عليهما بنفس الحجة؟ فإن الحدّ يدل على شيء واحد، والبرهان [يدل على شيء آخر]. وأيضًا، فإن "ماهية الإنسان" و"كون الإنسان موجودًا" شيئان مختلفان.

بموجود، فلا يمكن لأحد أن يأتي بحدّه، لأن الحدّ إنما يكون لشيء موجود. وهكذا، حتى لو كان موجوداً ولكن وجوده مجهول لدينا، فلا يمكن (أن نضع له حداً).

ثم قال: «وهذا، لأن الحدّ والبرهان يدلان على شيء واحد». المعنى هو: ويلزم عن هذا أن الشيء الذي يُبيَّن بالحدّ، والشيء الذي يُبيَّن بالبرهان، هو شيء واحد بعينه، لأنه بطريق واحد إنما يُبيَّن شيء واحد. ثم قال: «وإن معنى "ما هو الإنسان" ومعنى "أنه موجود" هما شيئان مختلفان، وهذا ظاهر». المعنى هو: إن المعنى الذي يُبيَّن بالحدّ، وهو معنى «ما هو» (الماهية)، والمعنى الذي يُبيَّن بالقياس، وهو «الوجود»، هما مختلفان.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وبعد ذلك نقول إنه من الضروري أن يُبرهَن بالبرهان على كل ما هو موجود، إلا أن يكون جوهراً. أما الوجود نفسه فليس جوهراً لأي شيء، فليس «الموجود» جنساً. فالبرهان إذن سيكون على «أنه موجود»، وهو ما تفعله العلوم الآن. فالمهندس مثلاً يسلّم بما يعنيه «المثلث»، ولكنه يبرهن على أنه موجود. فماذا سيُبيّن إذن من يحدّ «ما هو المثلث»؟ فهل يعقل أن يعرف شخص بالحدّ «ما هو الشيء»، ولا يعلم «إن كان موجوداً»؟ لكن هذا مستحيل[31]).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وأيضاً إنما يقول إنه يلزم أن يبيّن الموجود كل ما هو موجود له بالبرهان متى لم يكن جوهر. وقولنا الموجود ليس هو جوهراً لشيء من الأشياء، إذ كان الموجود ليس هو جنساً. فالبرهان إذن يكون على أنه موجود. وهذا هو الذي تجري عليه الآن العلوم. وذلك أن المهندس إنما يقتضب اقتضاباً على ماذا يدل المثلث، وأما أنه موجود فيبرهن برهاناً. فما الذي يبيّن

---

[31] في ترجمة أخرى: وفوق ذلك، يُقال أيضاً، أنه يجب أن يُبيَّن بالبرهان أن كل شيء هو موجود، إذا لم يكن الوجود نفسه جوهراً له. ونحن نقول إن الموجود ليس جوهراً لشيء ما، لأن "الموجود" ليس جنساً. فالبرهان إذن سيكون على أنه موجود، وهذا هو المنهج الذي تسير عليه العلوم الآن. وذلك لأن المهندس يضع (يسلّم بـ) ما يعنيه المثلث، أما مسألة "هل هو موجود"، فيبيّنها بالبرهان. فماذا إذن يبيّن الذي يعرّف "ما هو المثلث"؟ لأنه إذا عرف شخص بالحدّ ماهية الشيء، فإنه لا يعرف أنه موجود؛ ولكن هذا غير ممكن.

إذن الذي بحد ما هو، لا المثلث. فإذا علم الإنسان بالحد ما هو ليس يعلم أنه موجود، لكن ذلك غير ممكن).

التفسير

وبعد ذلك بيّن [أرسطو] أن من يعتقد أن الحدّ يُبرهَن عليه بالقياس، يجب لديه أن يكون مطلب "هل هو موجود" (مسألة الوجود) ومطلب "ما هو" (مسألة الماهية) شيئاً واحداً بعينه. وهو [أرسطو] يقصد أن يُلزم [خصمه] بالمشابهة التي من الممكن أن يقعوا بسببها في الخطأ، على أساس أنهما [المطلبان] شيء واحد بعينه. وذلك لأنه قد يقول قائل إنهما شيء واحد، لأن "الموجود" هو جنس الأشياء، ومن يبرهن على أن شيئاً ما موجود، فإنه يبرهن بالفعل على جنس من أجناسه، والجنس هو ما يُجاب به في جواب "ما هو". إذن، مطلب الوجود ومطلب الماهية هما شيء واحد بعينه.

وقال هو [أرسطو] في الرد على هذا: «وعلاوة على ذلك، يُقال بالفعل إنه يجب أن يُبرهَن على وجود كل ما يُعرف بالبرهان، ما لم يكن هو نفسه جوهراً قائماً بذاته». والمعنى هو: ولكن البرهان يقوم على ما هو موجود مسبقاً في كل شيء تُعرَفُ هويته (وجوده) بالبرهان، ويجب علينا أن نبيّن أنه موجود، عندما لا يكون اسم "الموجود" دالاً على جوهر الشيء الذي يُطلَب وجوده. وإنما قال هذا، لأننا إذا سألنا، على سبيل المثال، هل العدد الزوجي (أو: الاثنين) موجود، فالمسألة ليست هل يوجد له جنس، بل المسألة هناك هي هل ذلك الذي يتصوَّر وصفه في النفس، هو موجود خارج النفس، وهذا عَرضٌ للشيء: أي، أن يكون ما في النفس مطابقاً لما هو عليه خارج النفس.

ولهذا السبب، وضع [أرسطو] في كتابه، في كتاب الجدل، مطلبَ الموجود المركب ضمن مطلب العَرَض من كتاب "الطوبيقا"، ومثاله: هل كذا

موجود في كذا. وذلك أن الأمر في المطلب المركب ظاهرٌ، وذلك أن الألفاظ الصورية التي تقع فيه تكون مرتبطة، وأنها هي نفسها لا تدل على جوهر الموضوع، كما نقول: الإنسان موجود في كذا.

أما عن المطلب البسيط، الذي يُسأل به هل الشيء موجود بإطلاق، فقد اختلف الشراح جدًا في أي فصل يوضع. فالبعض وضعه في مطلب الجنس، وآخرون وضعوه في مطلب العَرَض، وهذا أمرٌ بيّن. وإلى هذا الرأي مال، في ظني، الإسكندر [الأفروديسي] في هذا الوقت.

لكن كلام أرسطو هنا عن المطلب المركب لا يتميز، لأن لفظ "الوجود" هذا لا يدل على جوهر الوضع الذي يُحمل عليه. ثم قال: «وهذا هو ما تسير عليه العلوم الآن». والمعنى هو، وهكذا يوجد الأمر في العلوم، وهما مطلبان مختلفان، وقد وضعنا فيهما طريقتين مختلفتين. وذلك أن الحدود تُطلب في الصنائع (العلوم)، أما هل الشيء هو كذلك، فإن البرهان هو الذي يبينه.

وهذا ما عناه عندما قال: «وذلك أن المهندس يضع ما يعنيه المثلث، أما هل هو موجود، فيُبيَّن بالبرهان». والمعنى هو أن مثال ذلك هو أن المهندس يسأل عن وجود المثلث بحسب ما يصفه، أما كونه موجودًا، فإن البرهان هو الذي يبينه. وهذه كلها أقاويل محتملة أوردها على سبيل التشكيك، وذلك لأن المهندس لا يبين بالبرهان وجود المثلث، لأنه جزء من موضوع صناعته، لكنه يضع أنه موجود، كما يضع باقي أجزاء موضوع صناعته. فإن كان وجود موضوع الصناعة بيّناً بنفسه، لم يَأخذ وجوده من صناعة أخرى، وإن لم يكن بيّناً بنفسه، تقبّل وجوده مُسلَّماً به من صناعة أخرى. وهذا الأمر بيّنٌ جداً في

الموضوع على الإطلاق، أعني في موضوع الصناعة على الإطلاق وفي معظم أنواعها.

وأما إن اتفق لصناعة ما أن يُبيَّن بالبرهان وجودُ نوعٍ ما من أنواع موضوعها، فهذا نادرٌ جداً أو لا يقع، لكنها تقدم معظم علل بعض أنواعها. ومثال ذلك ما يبدو أن قول المهندس يدل عليه حين يصف شكلاً بوضعٍ ما، فإنه لا يطلب في مثل هذا السؤال أن يبين وجود هذا النوع من حيث هو مجهول الوجود، بل يطلب بالأحرى تلك الأمور التي هي علل في وجود هذا النوع. وهذه العلل، متى وُضعت موجودةً، كانت هي حد ذلك النوع. ولا يكون هذا إلا في العلوم التجريدية التي تنظر في الصورة. وإذا كان الأمر كذلك، ووضعنا أن المثلث معلوم الوجود، فإن برهان المهندس عليه سيكون قطعاً لكي يقدم علل وجوده. ومثال ذلك، حين يُبرهَن على أنه متى أُخرج خطان وكانت الزاويتان [الداخلتان من جهة واحدة] أقل من قائمتين، فإنهما، أقول، سيلتقيان ويتكون مثلث.

ثم قال: «ماذا إذن يبرهن الذي يحدّ ما هو المثلث؟» والمعنى: لأي سبب يبرهن الذي يحد المثلث؟ لأنه يضعه وضعاً، أي يطلبه، والذي يضع لا يبرهن على شيء، لأن الوضع نقيض البرهان.

ثم قال: «وإذا عرف أحدٌ بالحدّ "ما هو الشيء"، فإنه لا يعرف "أنه موجود"؛ ولكن هذا غير ممكن».

والمعنى هو، أن الذي يعرف "ما هو الشيء"، إذا سلّم بوجود هذا الشيء الذي يعرف ماهيته – أي اعترف به – فإنه يترتب على ذلك أن الإنسان، حين يعرف ماهية شيء ما عن طريق الحدّ، لا يعلم "أنه موجود" بسبب معرفته هذه

عن طريق الحدّ. وذلك لأن هذا غير ممكن، أي أن الطريقة التي يُسلّم بها بوجود الشيء لا يمكن أن تكون هي نفسها الطريقة التي يثبت بها وجود ذلك الشيء.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ويتضح أيضًا بحسب أنواع الحدود المتعارف عليها الآن، أن الحادّين للأشياء لا يبرهنون على "أنه موجود". فمثلاً، حتى لو كان [حدّ الدائرة] هو "الشكل المتساوي الأبعاد من المركز"، فإن [الحدّ] لا يبين "لِمَ" (السبب) يكون الشيء المعرَّف كذلك، و"لِمَ" هذه هي دائرة، بل يظل هذا سؤالاً مطروحًا. فيكون الأمر كمن يقول إن حدّ "الأوريكالكوم" [معدن قديم] هو الشيء نفسه. فإن الحدود لا تبيّن أن ما يُقال [فيها] ممكن الوجود، ولا أن ذلك الشيء الذي يزعمون أنه حدّ له هو موجود بالفعل، بل يبقى دائمًا مجال للسؤال عن "السبب" (لِمَ)[32]).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وظاهر أيضاً في ضروب الحدود التي يبيّن بها من يحدّ أنه موجود. وذلك أنه إن كانت الدائرة شيئا متساوياً من وسطه، إلا أنه ليس يخبر لِمَ هو كذلك هذا المحدود ولِمَ صارت الدائرة هذا المعنى. وذلك أنه لقائل أن يقول إن هذا المعنى هو لجبل من نحاس أيضاً؛ فإنه ليس تعرّف الحدود أنه قد يمكن أن يوجد ما خبر به. ولا أيضاً أن الحدود هي لذلك الشيء الذي عبّروا عنه، لكنه مطلق دائما أن يقال لِمَ هو).

التفسير

قال: وأيضًا، من الواضح أن المفهوم الذي يقدمه الحدّ يختلف عن المفهوم الذي يقدمه القياس المنطقي وذلك لأنه يتبين في أنواع الحدود أن الذي يعرفها ويحدّ بها لا يبرهن من خلالها على أن الشيء المعرَّف موجود، ولا على

---

[32] في ترجمة آخرى: علاوة على ذلك، يتضح من أنواع الحدود أن المُعرِّف لا يبرهن على أن الشيء [المعرَّف] موجود. وذلك لأنه لو كانت الدائرة هي "شيء متساوي الأبعاد من مركزه"، فإلى جانب أن هذا ليس حدّا [كاملاً]، فإنه لا يوضح "لِمَ" (السبب في) أن يكون هذا المعرَّف كذلك، و"لِمَ" تكون الدائرة بهذه الصفة. وذلك لأنه يمكن لأي شخص أن يقول إن هذه الصفة توجد في تمثال من نحاس. وبالمثل أيضًا، فإن الحدود نفسها لا تثبت أن ما تُعرّفه يمكن أن يوجد، ولا تثبت أن الحدود تنطبق على الشيء الذي اختاره [المُعرِّف] وأراده، بل يمكن دائمًا وبشكل مطلق أن يُسأل عن "السبب" (لِمَ).

أن هذا الحدّ يخص هذا الشيء المعرَّف بعينه، وأنه لا يمكن أن ينطبق على غيره.

وإنما قال هذا، لأنه يعرض لبعض الحدّود أن يُعلَم من هيئة الشيء المحدود أنه موجود، وأن يكون بيّنًا من هيئة الحدّ نفسه أنه يمتنع أن يحلّ في مُعرَّفٍ آخر غير هذا. والشبه في هذه الحدّود هو أنها تُعرَف على نحو يُظَنّ معه أن الشيء المحدود يُظهِر في ذاته أن المحدود موجود، وأن الحدّ حالٌّ في المحدود، وأنه يمتنع أن يحلّ في غيره. ولأن هذه الحدّود مغلوطة، فإنها تغالط في هذا الأمر، فكأنه قال: إن هذا الغلط بيّن ويظهر من الحدود التي يُبيَّن فيها كلٌّ من المحدود المجهول الوجود، والحدّ الذي يمكننا أن نتصوّر أنه يحلّ في شيء آخر غير المحدود الواحد.

ثم ضرب مثالاً من هذه الحدود فقال: «وهذا، لأنه إذا كانت الدائرة شيئًا متساوي الأبعاد عن مركزه، فإن هذا مع ذلك ليس حدّا بالعلة التي من أجلها كان هذا المحدود كذلك، ولا بالعلة التي من أجلها كانت الدائرة على هذه الهيئة». والمعنى أن المثال على ذلك هو ما يقال في حدّ الدائرة، من أنها شكل يبعد محيطه عن مركزه من جميع الجهات بعدًا متساويًا. فالشيء المحدود بهذا الحدّ هو الدائرة إذن، ومن البيّن من هيئتها أن هذا الحدّ لا يشتمل على (إثبات) وجود الدائرة، لأنه لا يشتمل على علة تلك الخصائص (المذكورة في الحدّ).

أما الحدود التي تتضمن وجود الشيء وجودًا حقيقيًا، فهي التي تتضمن علة وجوده، كما قلنا في المقالة الثانية من هذا الكتاب. وهذا هو ما أشار إليه بقوله: «إلا أنه ليس حدّا بالعلة التي من أجلها كان هذا المحدود كذلك»، أي أنه لا يحدّه بالعلة التي من أجلها وُجِد هذا المحدود.

ثم قال: «ولماذا تكون الدائرة على هذه الهيئة». والمعنى، أنه لم يأتِ كذلك أيضاً بالعلة اللازمة لماهية هذا الحدّ، التي بها يمتنع أن يوجد [هذا المحدود] لغير الدائرة، وإنما قال هذا كله لأن العلم الضروري إنما يُحصَّل بالعلل التي في الشيء، بحسب ما بُيِّن في المقالة الأولى. ثم قال: وهذا، لأنه قد يقول قائل إن هذه الهيئة توجد في شكلٍ من نحاس كذلك أيضاً. والمعنى، ولكن لن يكون مثل هذا الحدّ معروفاً من هيئته، لأنه لا يمكن أن يوجد لشيء آخر غير الدائرة.

لأنه قد يقول قائل إن هذا الحدّ يوافق الشكل الصناعي الدائري، أي أن صانع هذا الحدّ يحتاج، إذا أراد أن يعلم أنها ضرورية للدائرة، إلى أن يعلم حدّ الخط، وهو أنه طول لا عرض له، وحدّ النقطة، ووجود الدائرة بسبب علتها. وهذا، لأن من يعلم هذه الأمور، يعلم من حدّ الدائرة أنها شكل يحيط به خط واحد بالنسبة إلى نقطة تخرج منها جميع الخطوط إلى المحيط متساوية، وأن هذا، سواء كان هذا الشكل في نحاس أو في خشب، فإنه يوجد فيه بالعَرَض. ووجود الدائرة على هذه الهيئة يُبَيَّن، لأنه إذا ثبّتنا طرف خط مستقيم وأدرنا الطرف الثاني، نتج عن ذلك مثل هذا الشكل.

وقال: «لأنه هو لا يعرف الحدود، وأنه من الممكن أن يوجد ذلك الشيء الذي هذا هو حدّه». والمعنى، أن من يأتي بمثل هذه الأمور لا يعرف الحدّ من حيث هو لازم، وأن ما يؤخذ في حدّه، أو تلك [الأمور]، هي أمور موجودة. ثم قال: «وكذلك أيضاً، ليست الحدّود لذلك الشيء الذي اختاره وأراده». والمعنى هو أنهم لا يوردون مثل هذه الحدّود، التي هي حدود لأشياء وضعوها، من حيث توافق أسماؤها أسماء تلك الأشياء، أي ليس بحسب الطبيعة؛ كما أن هذا الحدّ

الذي يورَد، يوافق اسم الشيء الذي ظنّ المُعرِّف أنه حدّه، لأن هذا الأمر لن يكون معلوماً بنفسه من وضع الحدّ.

وإنما أراد بهذا كله، أنه في الحدّ الذي هو حدّ بالحقيقة، يجب أن نعلم من نفس وضعه أن المحدود موجود، وأن الأشياء المأخوذة في الحدّ هي أمور موجودة، وأنه يوافق اسم الشيء الذي أُخذ على أنه حدّ له، وأنه ليس من الممكن له أن يوافق شيئاً آخر. ومتى كان وجود هذه الأمور في الحدّ مجهولاً، فليس في طبيعة الحدّ أن يفيد هذه الأمور، ولا أن يُبيّنها، ولا أن يُعلِمها.

وأما حين قال: «ولكن بإطلاق دائماً يمكن أن يسأل عن لِمَ هو»، فالمعنى هو، أنه بإطلاق دائماً في مثل هذه الحدّود، يمكن للسائل أن يسأل عن ذلك الشيء، وأن يبحث عن السبب الذي من أجله يوجد المحدود، ويوافقه الحدّ دون غيره.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وإذا كان الأمر كذلك، أن الحاد (الذي يضع الحدّ) يُبيّن إما ماهية الشيء، أو ما يدل عليه اسمه، فإذا لم يكن [الحدّ] يبيّن "لِمَ هو الشيء" على الإطلاق، فسيكون الحدّ عندئذٍ قولاً دلالته هي نفس دلالة الاسم؛ ولكن هذا محال. أولاً، لأنه ستكون هناك حينئذٍ حدود للأشياء غير الجوهرية، وكذلك للأشياء غير الموجودة؛ وذلك لأنه سيكون بإمكاننا [بواسطتها] أن ندل على أشياء غير موجودة. وأيضاً، لكانت كل الأقوال حدوداً، إذ من الممكن أن نضع اسماً لكل قول، وبالتالي لكانت أقوال الشعراء أيضاً حدوداً).[33]

(<u>ترجمة "متّى"</u>: فإن كان إذن الذي يحد يبيّن بياناً إما ما هو، وإما على ماذا يدل اسمه إن لم كن أصلاً لما هو، قد يكون الحد قولاً دلالته لأشياء دلالة

[33] في ترجمة أخرى: فإذا كان الحاد يبيّن إما ما هو الشيء، أو على ماذا يدل الاسم (إن لم تكن له ماهية بوجه من الوجوه)، لكان الحدّ بالضرورة قولاً يدل على نفس ما يدل عليه الاسم: ولكن هذا محال. فأولاً، لأنه ستكون هناك أيضاً [حدود] لغير الجواهر ولغير الموجودات؛ إذ يجوز أن يدل [الاسم] حتى على غير الموجودات. وأيضاً، لكانت كل الأقوال حدوداً؛ إذ من الممكن أن يُوضع اسم لأي قول كان؛ ولهذا لكنا جميعاً نتناقش بالحدّود، ولكانت الإلياذة حداً.

الاسم بعينها. لكن هذا شنيع: أما أولاً فمن قِبَل أنه قد يكون لأشياء ليست جواهر ولأشياء ليست موجودة أيضاً. وذلك أنه لنا أن تدل على أشياء ليست موجودة. وأيضاً يكون جميع الكلام حدوداً، إذ كان قد يوضع اسم لأي كلمة كانت، فيؤخذ إذن بأجمعها إما نلفظ ونتكلم بالحدود، ويكون إيلياس حدًّا).

<u>**التفسير**</u>

ثم أورد قولاً يترتب عليه أن طريق القياس يختلف عن طريق الحدّ، وأن الشيء الذي يُبرهَن عليه بالقياس لا يُبيَّن بالحدّ، وأن الحدّ لهذا السبب لا يُبيَّن بالحدّ، وأن الحدّ لهذا السبب لا يُبيَّن بالقياس، وليس فيه الكفاية ليُظهر نفسه؛ أي أن يُظهِر من خلال حدوده كل الأشياء التي يحتاج إليها بالترتيب كذلك. وهو يريد أن يأتي بالحجج المعارضة لهذا، فبدأ وقال:

«وإذا كان الأمر كذلك، أن المُعرِّف(الحاد) يُبيّن إما ما هو الشيء، أو ما يدل عليه اسمه». المعنى هو: لكن إذا افترضنا أن الحدّ لا يُظهر أن ماهية المُعرَّف (المحدود) موجودة، ولا أن ماهية الحدّ قائمة في المُعرَّف (المحدود)، ولا يمكن كذلك أن يُبرهَن بالقياس على أن الحدّ قائم في المُعرَّف (المحدود)، فإنه يترتب على ذلك هذا المحال. أولاً، يجب على من يحدّ أن يبيّن بالضرورة أحد أمرين: إما ماهية الشيء المحدود وجوهره، أو على ماذا يدل اسمه. ثم قال: «إنه إن لم يكن [الحدّ] يدل بالكلية على "لِمَ هو"، كان الحدّ قولاً دلالته مطابقة لدلالة الاسم، ولكن هذا مُحال». والمعنى هو أنه إذا لم نضع أن الحدّ يبيّن جوهر الأشياء، وجوهرها بحسب ما يقتضيه الكلام المتقدم، فإنه يتبع بالضرورة أن تكون الحدود كاشفة عن الأشياء فقط.

وبعد ذلك ذكر المحالات التي تلزم عن هذا الوضع، وقال: «أولاً، لأنه سيكون هناك [حدّ] للأشياء التي ليست جوهرية، وللأشياء غير الموجودة على

حد سواء». والمعنى أن أول محال يلزم عن هذا الوضع هو أننا إذا وضعنا أن الحدود تبيّن الأسماء فقط، فإن من شأن ذلك بالضرورة ألا تكون الحدود مُعلِّمة بجوهر الأشياء ولا بالأشياء الموجودة، لأن هذا هو حال الأقوال التي توضح الأسماء، وهذا ما يتضح من قوله.

وذلك لأن الأقوال الموضِّحة هي قضايا خطابية: أي أنها إنما تتضمن تعليم دلالة اللفظ، لا ما يتضمنه القول الجازم من حمل شيء على شيء. فهي إذن تتضمن [أن تركيب القضية الشرطية] هو تأليف من شرط ورابط، وتأليف القياس هو تأليف جازم.

وقال: «لأنه هو نفسه لا يعرف الحدّود، وأنه من الممكن أن يكون ذلك الشيء الذي له الحدّ موجوداً». –يريد: أن الذي يأتي بمثل هذه الحدّود لا يعرف الحدّ من جهة ما هو لازم، وأن ذلك الشيء المأخوذ في حده، أو تلك الأشياء، هي أمور موجودة. ثم قال: «وكذلك أيضاً ليست الحدّود لذلك الشيء الذي اختاره وأراده». والمراد: ولا مثل هذه الحدّود تفيد أنها حدود للأشياء التي وضعوها حدوداً لها، من جهة أن أسماءها توافق أسماء تلك الأشياء، أي ليس بالطبع؛ كما أن هذا الحدّ الذي يفيده يوافق هو نفسه اسم الشيء الذي ظن المُعرِّف أنه حد له، لأن هذا لن يكون معلوماً بذاته من وضع الحدّ.

ولكنه أراد بكل هذا أنه في الحدّ الذي هو حد بالحقيقة، يجب أن نعلم من وضع الحدّ نفسه أن المحدود موجود، وأن تلك الأشياء المأخوذة في الحدّ هي أمور موجودة، وأنه يوافق اسم الشيء الذي اتُّخذ حداً له، وأنه ليس من الممكن له أن يوافق شيئاً آخر. ومتى كان كون هذه الأشياء في الحدّ مجهولاً، فليس في طبيعة الحدّ أن يفيد هذه الأمور، ولا أن يبينها هو نفسه، ولا أن يُعلَم بها.

وحين قال: «لكن بإطلاق دائماً يمكنه أن يسأل عن لِمَ هو»، فالمراد أنه بإطلاق دائماً في مثل هذه الحدّود، يمكن للسائل أن يسأل عن ذلك الشيء، ويبحث عن العلة التي من أجلها يوجد المحدود، ويوافقه الحدّ، لا شيئاً آخر.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأيضاً، لما برهن علمٌ ما على ما يدل عليه هذا الاسم، وبالتالي فإن الحدود لا تعيّن هذا الأمر. وبناءً على هذا، لا يبدو أن الحدّ والقياس هما الشيء ذاته، ولا أن القياس والحدّ يتعلقان بالشيء ذاته. إضافة إلى هذا، فإن الحدّ لا يبرهن على شيء، ولا يبيّن الماهية نفسها، التي لا يمكن معرفتها لا بالحدّ ولا بالبرهان).

(ترجمة "متّى": وأيضاً ولا برهان واحدا يبرهن على أن هذا الاسم يدل على هذا الشيء. فإذن ولا الحدود أيضاً تعرف هذا. فمن هذه الأشياء يظهر أن ليس الحد والقياس شيئاً واحداً بعينه، ولا أيضاً القياس والحد لشيء واحد بعينه. ومع هذه إن الحد لا يبيّن بياناً ولا شيئاً من الأشياء. ولا سبيل أيضاً إلى أن يعلم معنى ما هو، لا بالحد ولا بالبرهان أيضاً).

التفسير

بعد ذلك ساق كلامًا يترتب عليه أن طريق القياس يختلف عن طريق الحدّ، وأن الشيء الذي يُبرهَن عليه بالقياس لا يُبيَّن بالحدّ، وأن الحدّ لهذا السبب لا يُبيَّن بحدٍّ [آخر]، وأن الحدّ لهذا السبب لا يُبرهَن عليه بالقياس، وليس في الحدّ نفسه كفاية ليُظهِر ذاته؛ أي أن يُبيَّن من خلال الحدّ كل الأشياء التي يحتاج إليها على نحو مماثل أيضًا. وهو يريد أن يأتي بحجج معارضة لهذا، فبدأ وقال: «ولو كان الأمر كذلك، بأن المُعرِّف يُبرهن إما على ماهية الشيء، وإما على ما يدل عليه اسمه». والمعنى هو: لكن إذا افترضنا أن الحدّ لا يُبيّن وجود ماهية الشيء المحدود، ولا [يُبيّن] أن ماهية الحدّ موجودة في المحدود، وأنه لا

يمكن كذلك أن يُبرهَن بالقياس على أن الحدّ موجود في المحدود، فيترتب على ذلك هذا المحال:

أولاً، أنه يجب بالضرورة على الحاد أن يُبيّن أحد أمرين: إما ماهية المُعرَّف وجوهره، وإما ما يدل عليه اسمه. ثم قال: «إذا لم يكن [الحد] يدل بالكلية على عِلّة وجود الشيء (أي ماهيته)، لكان الحد بالضرورة قولاً دلالته هي نفس دلالة الاسم، ولكن هذا محال». والمعنى هو: لكن إذا لم نضع أن الحد يُظهر جوهر الأشياء، وجوهرها ذاته بحسب ما يلزم من الأقوال السابقة، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون الحدود كاشفة عن الأشياء فقط (أي لا عن ماهيتها).

وبعد ذلك ذكر المحالات التي تلزم عن هذا الوضع، وقال:« أولاً، لأنه سيكون هناك بالضرورة حدّ للأشياء التي ليست جوهرية (الأعراض)، وكذلك للأشياء غير الموجودة أيضاً». والمعنى هو: إن المحال الأول الذي يلزم عن هذا الوضع، هو أننا إذا وضعنا أن الحدود تدل على الأسماء فقط، فإن هذا يعني بالضرورة أن الحدود لا تُعلِّم جوهر الأشياء ولا تدل على أشياء موجودة، لأن هذه هي حال الأقاويل التي توضح الأسماء، وهذا بيّن من قوله: «وذلك لأن الأقاويل الشارحة (للأسماء) هي قضايا خطابية»، أي أنها تشتمل بالضرورة على تعليم دلالة اللفظ، لا على ما يشتمل عليه القول الجازم الناتج عن حمل شيء على شيء. فهي إذن تشتمل على [تأليف القضية] الشرطية هو تأليف من شرط ورابط، وتأليف القياس هو تأليف جازم (من قضايا جازمة).

ثم قال: «علاوة على ذلك، ليس القياس والحدّ مرة أخرى شيئًا واحدًا بعينه». أي: وليس ما يُبرهَن عليه بالقياس وبالحدّ هو شيء واحد بعينه. ثم قال: «ومع هذا، فإن الحدّ لا يُظهر شيئًا بالبرهان». أي: ولكن من الباطل أن نستنتج

أن الحدّ لا يبرهن على شيء، إذا ما استُعمِل هو نفسه في مقام بيان الألفاظ، لأن هذا يعني أنه لا يُكسِب علم اللغة.

ثم قال: «وليس هناك طريق بالمثل أيضًا لنعلم ماهية الشيء، لا بالحدّ ولا بالبرهان كذلك». أي: وبما أن الحدّ يُكسِبنا بيان الاسم، فلن يكون لنا طريق لنعلم ما هي حقيقة الشيء، لا بالحدّ ولا بالبرهان. أما بالبرهان، فلأن الماهية لا تُعلَم بالبرهان، كما يتضح من الأقوال السابقة؛ وأما بالحدّ، فلأن الحدّ إنما يُكسِب دلالة الاسم.

[فالحد] بيانٌ لدلالة الألفاظ، ولا فرق بينها وبين الأقوال الخطابية التي تشرح الاسم باسم أشهر منه. أي أنه لا فرق بين القول القائل إن "الدابة هي الجمل"، أو القول بأن "الدابة" تدل على حيوان بهيئة مخصوصة. ولهذا يمكن أن تكون هناك أقوال شارحة لأسماء لا وجود لمعانيها في الواقع، مثلما قلنا عن "التيس–الإيّل" إنه حيوان مركب من تيس وإيّل، وقلنا عن "الخلاء" إنه مكان لا جسم فيه.

وبعد أن ذكر المحال [الأول]، أشار إلى محالٍ آخر وقال: «وأيضاً، لكانت كل الأقوال حدود، إذ يمكن وضع اسم لكل قول». والمعنى هو: إذا كانت الحدود هي التي توضح دلالة الأسماء، فيلزم أن تكون جميع أنواع الأقوال حدود، أي مثل الإعادة والتطويل وغيرها، لأنه قد وُضعت بالفعل أسماء لجميع أنواع الأقوال ولجميع المعاني التي في النفس. وبما أن القول مركب من مثل هذه الألفاظ، فيلزم – إذا كانت الحدود مركبة من مثل هذه الألفاظ – أن تكون جميع الأقوال حدّود، لأنه سيوجد في مجملها، كما قلنا، كلام ولفظ عن الأشياء، وبذلك تكون كل الأحاديث والأقوال حدّود، وهذا محال.

ثم قال: «وأيضاً، ليس من شأن أي برهان أن يُظهر أن هذا الاسم يدل على هذا الشيء». أي، لأن البراهين لا تدل عن طريق اللغة (اللسان)، فاللغة مسألة اتفاق، ولا يمكن لأحد أن يثبت بالبرهان أن لفظاً معيناً يدل على معنى معين، لأن دلالة الألفاظ ليست بالطبع، بل بالوضع. ولهذا قال كثير من المتكلمين في عصرنا إن القياس المنطقي لا يليق في [بحث] اللغة.

وأما قوله: «فإذن ليست الحدّود كذلك تُعلِّم هذا». فمعناه أنه، لمّا لم يكن للبراهين مدخل في تعليم دلالات الألفاظ، فإنه يتبع بالضرورة أنه ليس للحدود مدخل إليه؛ لأنه من المعلوم أن الحدّود ستكون بالضرورة في العلوم النظرية كما هي البراهين. وهو يلمح إلى أنه يريد القول بأنه حتى لو افترضنا أن الحدّ يعلّم دلالة الأسماء، فلا يمكن إثبات ذلك بالبرهان، لأن البرهان لا يقوم على دلالة الأسماء. وسيكون هذا الإثبات من جنس الحجج الأولية، لا من جنس مقابلاتها.

وهذا هو ما بدأ به في هذا القول، وقال: «فمن هذه [الأمور] إذن يتضح أن الحدّ والقياس ليسا شيئًا واحدًا بعينه». ومعناه أن من يتأمل هذه الأقوال، سيرى أن القول الذي هو الحدّ، ليس هو الكلام الذي هو القياس. وهذا الذي قاله واضح؛ لأن تركيب الحدّ هو أن يُبيَّن بالغير ما هو، وبأي نحو تكون ماهيته برهاناً وحدًا[34].

[34] وما قاله واضح؛ لأن تركيب الحد هو أن يُظهر بشيء آخر ما هو الشيء، وكيف تكون ماهيته برهانًا وحدًا.

(8)

الصلة بين الحد والماهية

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن يجب النظر في أيّ هذه الأقوال صواب، وأيّها ليس بصواب: ما هو الحدّ، وهل الحدّ هو بوجهٍ ما برهانٌ على الماهية نفسها، أم أنه ليس كذلك بأي وجهٍ من الوجوه).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وقد يجب أن نبحث من الرأس ما الذي قيل من هذه الأقاويل قولاً أجبته قولاً حسنا، وما الذي لم يحسن في القول فيه؛ وما هو الحدّ؟ ونبحث: أترى كيف حال ما هو الشيء؟ أيوجد البرهان أو الحد، أو ليس يوجد له البتة؟)

<u>التفسير</u>

وبعد ذلك ساق (أرسطو) الحجج التي يلزم عنها أنه إذا لم يُستخرَج معنى "ما هو" بالحدّ، فسيترتب على ذلك أن يُجعَل النظر في معنى الحدود ضمن علم اللغة. وهو يريد أن يحل هذه الشُبهة، وأن يُعلِّم أيٌّ من تلك الأقاويل المتقدمة قيل على صواب، وأيٌّ منها لم يُقل كذلك. وسيأتي، على عادته، بالحجة البرهانية التي ستحل تلك الأقاويل المتناقضة؛ فهو يأتي بعد البحث الجدلي بالحجج البرهانية التي تُحَلُّ بها تلك الأقاويل، ويُبرهن على الأمر في ذاته بحسب الحقيقة.

وحين قال: «فالآن ينبغي أن نبحث من البداية أي شيء من هذه الأقوال قلناه قولاً حسناً، وأي شيء لم يكن جيداً في القول نفسه». فإنه يُشير بذلك إلى الأقوال المتعارضة التي سيقت للنظر فيها، وأن معنى "ما هو" (الماهية) لا يُبيَّن

بشيء من الأشياء: وذلك لأن ما لا يُبيَّن لا بالحدّ ولا بالبرهان، فذلك لا يُبيَّن بشيء البتة. وهذا أشنع شيء.

وحين قال: «وما هو الحدّ». فالمعنى أنه ينبغي أن نبحث مع هذا، ما هو الحدّ. وهذا لأن المطلوب أمران: أحدهما، بأي شيء يتم الحدّ، والآخر، ما هو الحدّ، أي حد الحدّ (وماهيته)، وذلك بحسب ما سيُبيِّن هو طبيعة الحدّ من طبيعة البرهان.

وحين قال: «وأن نبحث هل الماهية شيء له برهان أو حد، أم ليس له شيء منهما البتة». فالمعنى: أن نبحث في الماهية، هل يقوم عليها الحدّ ويفيدها، أم لا يقوم عليها البرهان أصلاً والحدّ لا يفيدها في بعض الأشياء، أي هل الحدّود تفيد دلالات الأسماء فقط، بحسب ما يتبع من القول المتقدم.

وهو يبحث في هذا الفصل عن ثلاثة أمور:

أحدها، ترتيب تلك الأقاويل وتمييز صحيحها من فاسدها.

والثاني، هو ما يُعرِّف به ما هو الحد نفسه.

والثالث، هل القاعدة التي بها تُكتسب ماهية الشيء موجودة أم لا.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولمّا كان العلم بالشيء ما هو (الماهية) هو بعينه العلم بعلّته إن كان موجودًا. ووجه ذلك أن له علة ما، وهذه العلة إما أن تكون هي هي بعينها أو غيرها، وإن كانت غيرها، فإمّا أن تكون قابلة للبرهان أو غير قابلة للبرهان. فإذا كانت غيرها وأمكن البرهان عليها، فمن الضروري أن تكون هي الحدّ الأوسط، وأن يُبرهن عليها في الشكل الأول، لأن النتيجة المُبرهَن عليها هي كلية وموجبة. إذن، هناك نوع واحد [من البرهان] وهو هذا الذي بُيِّنَ الآن: وهو أن تُبيَّن الماهيةُ بواسطة حدٍ أوسطٍ آخر. وذلك لأنه في

الأشياء التي هي ماهيات، يجب أن تكون الحدود الوسطى بينها ماهياتٍ أيضاً، وكما أن [البرهان] الذي يُبيّن الخواصَّ [يجب أن يكون حده الأوسط] خاصّة. وعليه، فإن أحد هذين [النوعين من البرهان] سيُبرهن [على الخاصّة]، أما الآخر منهما، الذي هو ماهية الشيء ووجوده بذاته، فلن يبرهن أبداً على الشيء الواحد بعينه).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فنقول: إنه لما كان العلم بما هو والعلم بعلة ما هو هما كما قلنا شيئاً واحد بعينه، والحجة في هذا هي أنه يوجد سبب ما؛ وهذا إما أن يكون هي هو بعينه، أو مختلفاً، أو مبرهناً، أو غير مبرهن؛ فإن كان إذن السبب أشياء أُخَر ومختلفاً ويمكن أن يبيّن، فقد يلزم أن يكون السبب أوسط وأن يبيّن في الشكل الأول، إذ كان الأمر الذي تبيّن هو كلياً وإيجابياً. فالضرب الواحد هو هذا الذي اعتبر الآن: وهو أن يبيّن معنى ما هو بتوسط شيء آخر. وذلك أن الأشياء التي هي ما هو قد يلزم أن يكون الأوسط بينها ما هو والتي بين الخواص خاصة. فإذاً أما إحداهما فيتبيّن؛ وأما الآخر من الأشياء التي هي معنى ما هو الشيء والوجود له في نفسه فلا تتبيّن لأمر واحد بعينه).

<u>التفسير</u>

بعد أن أوردَ قولين مشكوكاً فيهما، يلزم عن أحدهما أن الحدّ يُبيَّن بالبرهان، وعن الآخر أنه لا يُبيَّن، أراد أن يفصّل الأمر ههنا، وأن يعلّم الطريقة التي يصدق بها أن يُبيَّن [الحدّ] بالبرهان، والتي لا يصدق بها أن يُبيَّن بالبرهان، وقال: «فلنقل إذن، إن العلم بماهية الشيء (ما هو)، والعلم بعلة ماهيته (لِمَ هو)، كما قلنا، هما شيء واحد بعينه». ومعنى ذلك أنه قد بُيِّن أن العلم بماهية الشيء والعلم بـ "لِمَ هو" هما علم بالشيء الواحد بعينه. وذلك لأن من يبحث عن ماهية الشيء، فإنه إنما يبحث عن علة وجوده. وهذه إحدى المقدمتين اللتين وضعهما صاحب الاستقراء (الباحث)، وهي مقدمة بيّنة بنفسها.

ثم قال: «والبرهان على هذا»، أي على وجود علّة ما، هو كالتالي: إن البرهان الذي يتضح به الطريق الذي يمكن من خلاله إثبات الحدّ بالبرهان،

والطريق الذي يتضح به استحالة إثباته بالبرهان، هو أنه عندما نقيم البرهان على الحدّ، فإننا نأخذ في البرهان –بلا شك– حدّاً يكون هو علّة الحدّ الذي نسعى إلى استنتاجه. ثم قال: «وهذا [الحد الأوسط الذي هو العلّة]، إما أن يكون هو نفسه [الماهيّة]، أو مختلفاً عنه، أو مُبرهَناً، أو غير مُبرهَن». والمعنى: أن الحد الأوسط المأخوذ في هذا البرهان، الذي هو علة الماهيّة، لا يخرج عن كونه إما الماهيّة نفسها، أو شيئاً آخر غير الماهيّة (وهو الحد الأكبر). كما أنه لا يخرج عن كونه إما بيّناً بنفسه أو محتاجاً إلى برهان.

ثم قال: «فإذا كان [الحد الأوسط] شيئاً آخر ومغايراً [للماهيّة]، وكان من الممكن إثباته بالبرهان، فيلزم من ذلك أن يكون هو العلة الوسطى نفسها». أي، إذا كان الأوسط علّة مغايرة للماهية ومتصلة بها، فمن الممكن أن تكون العلّة هي الحد الأوسط، وأن يُبرهَن بها على ماهية الشيء في الشكل الأول، ذلك أن النتيجة الكلية إنما تُنتَج في الشكل الأول.

ثم قال: «فإذن هذا نوع واحد، وهو الذي بُيّن الآن، وهو أن يُظهر معنى 'ما هو' بواسطة حد أوسط آخر». المعنى: فهذا إذن هو النوع الواحد الذي بيناه الآن، وهو أن يكون الحدّ الأوسط شيئاً نابعاً من ماهية الشيء ومن ماهية النوع، وأن الماهية التي تظهر بالبرهان هي نفسها النوع الذي يعطي وجود الشيء وحدّه معًا[35].

ثم قال: «وذلك، لأنه يجب في الأمور التي هي ماهيات، أن تكون المتوسطات بينها ماهيات أيضًا». والمعنى هو: وذلك أنه لما كان يُظن في النتائج التي هي ماهيات الأشياء وحدودها أنها تُستنتَج بذاتها، فإنه يلزم إذن أن

---

[35] إذا كان الشيء المُبرهَن عليه هو نفسه النوع.

يكون الحدّ الأوسط هو ماهية ذلك الشيء نفسه الذي يُعتقد أنه نتيجة للماهية، فيلزم من ذلك "المصادرة على المطلوب"، كما ذكرنا سابقًا. ولكن حين قال: «وهذا، لأنه في الأمور التي هي 'ما هو'، يجب أن تكون الأوساط بينها هي أيضاً 'ما هو'، وأن ما يبرهن الخواص يجب أن يكون خاصةً"، فالمعنى هو: وهذا، لأن البرهان التي تثبت الماهيات يجب أن تكون حدودها الوسطى ماهيات، تماماً كما أن البراهين التي تثبت الخواص يجب أن تكون حدودها الوسطى خواص[36]. قال هذا، لأنه عندما يُفترض أن الشيء معروف وتكون ماهيته موضوعة – أي أن حدّه مجهول – فإنه لا يوجد هناك حد أوسط بالطبع يمكن به إثبات تلك الماهيات، إلا إذا أُثبت الشيء بذاته. ولهذا السبب، تُبرهن الماهيات بالبرهان عندما يكون بينها وبين الشيء الذي هي ماهيته حد أوسط يكون هو علة تلك الماهية.

وهذه الماهية إما أن يكون ثبوتها في الشيء الذي هي له مجهولاً، ويكون المعلوم هو فقط شرح ما يدل عليه الاسم، فيعطي الحد الأوسط [البرهان على] وجود تلك الماهية وعلتها معاً، وعندها يكون ذلك هو الحد التام. أو تكون الماهية معروفة الوجود ولكن علتها مجهولة، فيعطي البرهان علة تلك الماهية. والحالة الأولى هي نسق "البرهان المطلق"، والثانية هي نسق "براهين اللِّمَ" [برهان السبب]. إلا أن هذا النوع [الثاني] يستنتج الماهيات من خلال عللها، وذاك [الأول] يستنتج الوجود من خلال علته.

وقال: «إذن أحد النوعين هو هذا الذي بُيِّن الآن: وهو أن يُبيَّن معنى "ما هو" بواسطة أوسط آخر». ومعناه: فهذا إذن هو أحد النوعين الذي قدمناه الآن:

---

36 البراهين التي تُبرهن من خلال الأمور الذاتية، يجب حتماً أن تكون حدودها الوسطى أموراً ذاتية بالطبع، كما يجب في البراهين التي تُبرهن على الخواص أن تكون حدودها الوسطى بالطبع خواص.

وهو أن يكون الحد الأوسط شيئاً صادراً عن ذات الشيء، وأن تكون الذات نفسها هي التي تُبيَّن بالبرهان. وهذا هو النوع الذي يعطي وجود الشيء وحدّه معاً.

وقال: «وهذا، لأنه لما كانت الماهيات موجودة بين الأشياء، وجب أن يكون الأوسط هو "ما هو"». والمعنى: وهذا، لأنه يُظن في النتائج التي هي ماهيات وحدود أنها تُستنتَج بالذات، فيلزم إذن أن يكون الحد الأوسط هو ماهية الشيء نفسه الذي يُظن أنه نتيجة للماهية. ويلزم عن ذلك المصادرة على المطلوب، بحسب ما اقتضاه كلامنا. وإذا كان الأوسط علّةً مغايرة للذات ولازمة لها، فمن الممكن البتة أن يكون هو الحد الأوسط، وأن يُبرهَن به على ذات الشيء في الشكل الأول، لأن النتيجة [الكلية] تكون في الشكل الأول.

وحينما قال: «إذن فإن أحدها سيُبرهن، أما الآخر من بين ما يهدف إلى [إثبات] "ما هو الشيء" ووجوده بذاته، فلن يبرهن على شيء واحد بعينه».

فالمعنى هو: أن البراهين التي يكون فيها "الحدّ الأوسط هو الماهية" ("ما هو الشيء") و"المطلوب هو الماهية"، فإنها لن تبرهن على الماهية قطعًا، لأن الحدّ الأوسط فيها هو الماهية، والحدّ الأكبر فيها هو والشيء [الموضوع] واحد بعينه.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن هذا النوع، كونه ليس برهانيًا، قد بيّناه قطعًا فيما سبق، سوى أنه "قياس منطقي". وأما على أي نحو يمكن أن يكون، فسنبين ذلك، ولنرجع من الرأس إلى بداية الأمر).

(<u>ترجمة "متّى":</u> أما أن هذا الضرب ليس هو برهاناً ـفقد خبْرنا به فيما تقدم، غير أنه قياس منطقي وأما على أي وجه يمكن، فنحو مخصوص. ذلك بأن نعود من الرأس إلى أول الأمر)

<u>التفسير</u>

إذن، هذا النمط، قد قيل سابقًا إنه ليس ببرهان على الإطلاق، بل هو «قياس منطقي للماهية» نفسها. وأما كيف يحدث ذلك، فلنقل مبتدئين مرة أخرى من البداية.

وقوله: «إن هذا النوع ليس ببرهانيّ». يعني بذلك القياس الأول، الذي يُظن أنه ينتج الحدّ، وهو الذي أُخذ فيه أن (أ) هو حدّ (ب) و(ب) هو حدّ (ج). ولكنه قال هنا، «إلا أنه قياس منطقي». وذلك لأنه متى سُلِّم أن للشيء حدّين، وسُلِّم أن معنى القول بأن (أ) هو حدّ (ب) و(ب) هو حدّ (ج) هو أنه حدّ لذلك الشيء الذي (ب) حدّ له، ووُضع أن (ب) هو حدّ (ج)، لزم عن ذلك بالضرورة أن يكون (أ) حداً لـ (ج)، إلا أن إنتاج الحدّ من الحدّ هو أمر بالعَرَض، لأن حمل الحدّ على الحدّ ليس بالأمر الذاتي (الجوهري)، كما أن حمل الخواص بعضها على بعض ليس بالأمر الذاتي. والمطلوب هاهنا البراهين الذاتية (الجوهرية)، وهي التي هي القصد الأول في هذا الكتاب. وقال إنه منطقي، أي جدليّ، لأن صناعة الجدل تُسلِّم أن للشيء حدين، ولا تضع ذلك على جهة المصادرة.

وأظن أنه لَمّا لم يُحصِّل لا الفارابي ولا غيره هذا الرأي على ما في نفس أرسطو، وكانوا يرون أن الأقاويل التي تنتج الحدود من الحدود هي أقاويل برهانية، صَعُب عليهم أن يفرقوا بين هذين النوعين اللذين تكلم فيهما أرسطو، فقال عن أحدهما إنه يُعطي الحدّ، وعن الآخر إنه لا يُعطي الحدّ، وإذا أعطاه فإنما يعطيه ببرهان منطقي.

وأما أن الفارابي لم يدرك هذا الموضع فيظهر من كلامه في كتابه في "البراهان" ومن كتابه في "الحروف". فإنه استعمل في كتاب "البرهان" نفس

الأمثلة التي استعملها أرسطو في هذا الموضع منه، على أن هذا واحدٌ من الأمور التي تعرض للبراهين مع الحدّود. وقال، إن هذا الطريق، الذي هو طريق كلي لإنتاج الحدود المجهولة، هو من أنواع البراهين، وأنه بهذه الطريقة يُتوصل إلى البرهنة على كل حد مجهول، ولم يوضح أي أنواع البراهين تعطي هذا [الحد] بالذات، وأيها تعطيه بالعرض، وكأنما كل أنواع البراهين تعطي الحدود بالذات. ولكن هذا الذي رأيناه فيه من كتبه، هو أوضح ما يكون في كتابه عن "الحروف". وهذا هو سياق كلامه:

«وعليه، فإن "لِمَ هو" و "ما هو" يجتمعان أحيانًا، ويكون المطلوب فيهما كليهما شيئًا واحدًا بعينه؛ وعندما يكون السؤال باللفظ، فإنه يُلحَق به أحيانًا مطلب "لِمَ هو"، وأحيانًا يُلحَق بمطلب "ما هو" مطلبُ "لِمَ هو" و "ما هو" معًا، وفي هذا بحث عظيم وعمق صعب جدًا. لكن في النهاية يتضح أن هذا يحدث كما في قولنا: هل خسوف القمر هو احتجاب لضوئه أم لا. لولا أن البعض قالوا خلاف ذلك، لأنه عندما يُؤخذ في البرهان على هذا، أن القمر يُحجب بالأرض عن ضوء الشمس وقت الاستقبال، فقد تم البرهان على هذا النحو على "هل هو"، و"ما هو"، و"لِمَ هو"؛ لأن احتجاب ضوء القمر هو نفسه خسوفه، وهو نفسه احتجابه عن الشمس».

ومن كلامه هذا لا يظهر أن كل برهان يعطي علة وجود الشيء (لِمَ هو)[37]؛ وهذا مخالف لما يقوله أرسطو في هذا الكتاب وفي مواضع أخرى غيره. وفوق ذلك، لأنه لا يقدّم فرقاً واضحاً بين أنواع البراهين:

– بين «برهان "لِمَ هو"»، الذي يعطي سبب كون الشيء.

---

37 كما ظن الفارابي.

– وبين «برهان "لِمَ"» الذي يعطي السبب (لِمَ هو) والماهية (ما هو) معاً.

– وبين البرهان الذي لا يعطي إلا الوجود فقط (أنه موجود).

فهو لا يوضح الفرق بينها إلا بمثالٍ أورده، وهذا أسلوب غير كافٍ ولا مفهوم للتمييز بينها. ولكن، قد تبيّن لك الآن من كلام أرسطو، ومن خلال شرحنا لقوله، أنه عندما تكون العلة التي يُستَخدم بها في البرهان على ماهية الشيء "خارجة عن تلك الماهية"، فإن ذلك البرهان يمنحنا معرفة "الوجود والماهية معاً". أما إذا كان الوجود معلوماً بالعرض، وعندما تكون العلة هي "الماهية نفسها أو جزءاً من الماهية"، فإن البرهان لا يعطي الماهية إلا بالعرض[38]. وهكذا ينبغي أن يُعلَم أن البرهان الذي يفيد "لِمَ هو الشيء" أو "هل هو الشيء"، أو يفيدهما معاً أولاً وبالذات، هو البرهان الذي يكون حدّه الأوسط خارجاً عن ماهية الشيء. وإلا، لكان برهان "اللم" برهاناً بالعَرَض، لأن الحد الأوسط لن يكون علّة للحد الأكبر نفسه ولحمله على الأصغر، كما تم إيضاحه. ويتضح هذا من كلامنا المستند إلى رأي أرسطو في مطلق البرهان.

وأما بحسب رأي أبي نصر (الفارابي)، الذي لم يفرّق بين ما إذا كانت العلل المأخوذة كحدود وسطى جزءًا من الماهية أو خارجة عنها، فيلزم بالضرورة أن تكون براهين الأسباب (برهان اللم) بحسب كلامه منقسمة إلى قسمين: لأن ما كان منها حدّه الأوسط خارجًا عن الماهية، فإنه يعطي الحدّ و"لِمَ" هو الشيء، وأما ما كان موضوعًا في ماهية الشيء، فإنه لا يعطي ذلك.

[38] باختصار إذا كانت خارجة عن الذات (أي من مقولة غير مقولتها، أو تكاد – أي: أو إذا كانت كأنها غيرها في الخارج. بالتالي هي أعراض للذات أو تكاد) فهي تعطي الوجود الجوهري (الوجود والماهية). و إذا كانت مساوية أو داخلها (أو تكاد- أي كأنها غيرها في الذهن. بالتالي هي مقومة للذات) فهي تعطي الوجود للماهية بالعرض. وهو يعني بالعلل التي هي ماهية الشيء، مادته وصورته، ويعني بالعلل الخارجة عن الماهية، العلل الباقية، التي تترتب عليها الماهية.

لكن أبا نصر لم يلتفت إلى هذا التقسيم، ولا إلى ما ارتآه على نحو مماثل أيضًا، وهو أن البراهين التي تكون فيها الحدّود الوسطى عللاً هي التي بها تتقوّم الأشياء، وهي البراهين الجوهرية، وهذا أمر حق.

ولكن أبا بكر بن الصائغ (ابن باجة)، يبدو أنه قد تنبّه لهذا الأمر. فقد قال هو بنفسه في بعض شروحه على كتاب أرسطو إن أرسطو يضع للبراهين شروطًا لا يضعها الفارابي. لأن أرسطو ينظر في البراهين من حيث هي حدود، أعني حدودًا بالقوة، وأما الفارابي فإنه ينظر في البراهين بإطلاق. ولكنه حكى عنه أن البراهين التي ليست بحدود هي أقوال منطقية، لا براهين جوهرية.

وينبغي لك أن تعلم أن القصد من علم البرهان هو علم الحد، وأن ما يُبيَّن هنا، وهو أن البراهين هي حدود بالقوة، هو (موضوع) هذا الكتاب. وأما كل ما في الكتاب الأول فهو من أجل ما بُيِّن في هذا الكتاب هنا.

وأما رأي ابن سينا فهو على خلاف هذا الرأي، فإنه يرى أن الحد لا يُبَيَّنُ بالبرهان على الإطلاق. وهذا النوع من البرهان، الذي قال أرسطو هنا إنه هو نفسه يُبَيِّنُ الحد، ليس [الأمر فيه] على ما يدل عليه ظاهر كلامه، بل إنه أقرب هذه الأنواع إلى أن يُبَيِّنَ الحدّ. أي أنه يعطي الحد أكثر من غيره؛ أي أنه قريب من أن يعطيه، لا أنه يعطيه بالفعل.

وكأنما يرى أنه ليس من شأن أي نوع من المقدمات والقياسات أن يُعطي نتيجة ما، وفي الوقت نفسه يُبَيِّن أن تلك [النتيجة] هي الحدّ. وسواء عنده في ذلك كان الحد الأوسط هو الحد، أو واحداً من الكليات الخمس، وهي: الجنس، والفصل، والنوع، ونوعا العرض الذاتي.

ولكن هذا كله بعيد عن رأي أرسطو، ويدل على قلة فهم. فلنرجع إذن إلى الموضع الذي تركناه من الشرح.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: فإنه كما أننا نبحث عن "لِمَ هو" (السبب) عندما نعرف "أنه موجود"، وفي بعض الأحيان يتضحان معاً في آن واحد، ولكن ليس من الممكن على الإطلاق معرفة "لِمَ هو" قبل أن يتضح "أنه موجود". وبالمثل، فإن معرفة "ما هو" الشيء (ماهيته) مستحيلة بدون معرفة "أنه موجود". فإنه من المستحيل أن نعرف "ما هو" الشيء ونحن نجهل "هل هو موجود." وإذا علمنا "أنه موجود"، فإننا أحياناً نعرف ذلك على سبيل العَرَض، وأحياناً أخرى بمعرفتنا شيئاً من حقيقة الشيء نفسه، مثل الرعد، وهو صوتٌ ما في السحاب، والكسوف، وهو حرمانٌ ما من النور، والإنسان، وهو حيوانٌ ما، والنفس، وهي المتحركة بذاتها. فكل ما نعرف "أنه موجود" على سبيل العَرَض فقط، فمن الضروري ألا تكون لنا أي صلة بمعرفة "ما هو"، لأننا في الحقيقة لا نعرف "أنه موجود" [معرفة حقيقية]. أما البحث عن "ما هو" الشيء، دون أن نعرف "أنه موجود"، فهو بحثٌ عن لا شيء. وأما الأشياء التي نعرف منها شيئاً [من حقيقتها]، فالأمر فيها أيسر؛ ولذلك، فبحسب كيفية معرفتنا "أنه موجود"، تكون كذلك علاقتنا بمعرفة "ما هو).

(ترجمة "متّى": نقول فكما أنّا نطلب لِمَ هو عندنا لما نعرفه أنه موجود. لكن وكثير ما يظهر أن لنا جميعاً معاً. إلا أنه لا يمكن أن نتعرّف أولاً لِمَ هو، قبل أن نتعرّف أنه موجود؛ فكذلك لا سبيل إلى أن نتعرّف ما هو الشيء والوجود، والوجود له في نفسه غير أن نعلم أنه موجود. وذلك أنه غير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنه موجود. ومعنى أنه موجود قد يحصل لنا أحياناً بطريق العرض، وأحياناً من حيث يوجد معنا شيء من الأمر ـ مثال ذلك أن الرعد صوت في السحاب، وأن الكسوف فَقْدُ ما للنور، وأن الإنسان حيوان ما، وأن النفس الشيء المحرّك ذاته. فجميع الأشياء التي تعلم أنها موجودة بطريق العرض قد يلزم ألاّ تكون موجودة عندنا في ما هو، إذ كنا ليس تعلم بالبرهان ولا أنها موجودة وجوداً، وأن نطلب ما هو ـ فيما ليس هو حاصلاً عندنا أنه

موجود ـ ليس هو ولا طلباً. فأما في الأمور التي يوجد عندنا فيها شيء فهو أسهل. فإذن كما أن لنا أن الشيء موجود، كذلك لنا في باب ما هو موجود).

التفسير

يريد [أرسطو] أن يُبيّن المشابهة التي بين البراهين المطلقة، وبراهين "لِمَ هو" (براهين السبب)، وبين البراهين التي تعطي الماهية، حتى يظهر من ذلك أنها [في النهاية] شيء واحد بعينه[39].

فعندما قال: «فكما أننا نبحث عن 'لِمَ هو'، ونحن نعلم 'أنّه هو' أو 'أنه موجود'، بل وأكثر من ذلك، لأن كل الأشياء تتضح معًا»، يبدو أن المشابهة في قوله هذا ناقصة، وقد تنبّه هو لذلك. فكما أننا نبحث عن "لِمَ هو"، عندما يكون قد حصل لنا من هيئة الشيء نفسه "أنه موجود"، وقد يحدث لنا أحيانًا أن ندرك الوجود. فكما أننا إنما نطلب "لِمَ هو" [أي: سبب وجود الشيء] بعد أن يكون قد حصل لنا من جهته "أنه هو" [أي: أنه موجود]، وقد يحدث لنا أحيانًا أن ندرك الوجود و"لِمَ هو" معًا، كذلك سيحدث لنا في مسألة "ما هو" [أي: ماهية الشيء]، أي أنه أحيانًا يكون الشيء مجهولاً عندنا وكذلك تكون ماهيته مجهولة. وعندما تُجلَب العلة الخارجة عن الماهية التي يتبعها الوجود، يُعطى شيئان معًا، وفي بعض الحالات يكون الوجود معروفًا والماهية مجهولة، وعندما تُجلَب العلة الخارجة، يُعطى لنا أن الشيء معروف الوجود.

وعندما قال: «علاوة على ذلك، لا يمكن أن يعرف المرء 'لِمَ هو' أولاً، قبل أن يعرف 'هل هو' [أي: هل هو موجود]»، وصولاً إلى قوله: «نكون قد علمنا أنه هو". فالمعنى هو: كما أننا لا نطلب "لِمَ هو» إلا بعد أن نعلم وجود

[39] هي ليست شيء واحد. لكن في الغاية هي كذلك. لذلك عند الفيلسوف هي شيء واحد. عند غيره هي ليست كذلك.

الشيء، كذلك لا نطلب علة "ما هو" قبل أن نعلم وجوده. وإنما أراد أن يعلّم بهذا أن البراهين اثنان بالجهة، وواحد في الموضوع.

وأما حين قال: «وإن مطلب 'هل هو' يحصل لنا تارة عن طريق العَرَض، وتارة من كوننا نملك شيئًا من الشيء ذاته». فالمعنى هو: عندما يكون لدينا شيء مجهول الوجود، فإن معرفة وجوده تحصل لنا بسبب الأعراض اللاحقة له. وإنما قال هذا ليعلّم أنه كما يحصل لنا الوجود بواسطة شيء لاحق للشيء، لا تحصل لنا ماهيته مع وجوده في نفس الوقت، بل يحصل لنا وجود الشيء بسبب إحدى علله الخارجة عن جوهره، أي عندما يحصل لنا [الوجود] بهذه الطريقة [الأخرى]، فإننا حينئذ ندرك الوجود والماهية معًا. وإذا كان الوجود معروفًا وكان حدّه مجهولاً، فسيحصل له الحدّ بسبب العلة الخارجة عن ماهيته. وهو يعني بالعلل التي هي ماهية الشيء، مادته وصورته، ويعني بالعلل الخارجة عن الماهية، العلل الباقية، التي تترتب عليها الماهية.

ثم بدأ يتكلم على سبيل المثال عن الأشياء المعلوم وجودها عندنا من خلال الأمور اللاحقة، وقال، «كمثال، إن الرعد هو صوت ما في السحاب»، وصولاً إلى قوله «المتحرك بذاته». ـ يريد: أن مثال ما نعلمه عن وجود الشيء في وقته، لا عن علته الجوهرية، هو معرفتنا بوجود الرعد بسبب الصوت الذي يُسمع في السحاب، والخسوف بسبب ذهاب ضوئه، والنفس لكونها محركة لذاتها، والإنسان لكونه حيواناً.

ثم قال: «إذن كل الأشياء التي يُعلم أنها موجودة عن طريق العَرَض، يجب ألا يكون وجودها معلوماً عندنا في باب "ما هو"، لأننا لا نعرفها بالبرهان،

ولا [نعرف] حقيقة وجودها[40] ». ـ يريد: إذن في كل هذه الأشياء التي ذكرنا أمثلتها، بما أننا عرفناها من حالها أنها موجودة بسبب أمور لاحقة، فإنه يلزم بالضرورة ألا نعلم بسبب هذه الأمور اللاحقة ماهيتها أيضاً. ثم أتى بالعلة في ذلك فقال: «لأننا لا نعرفها بالبرهان، ولا بأي حال هي». أي، لأننا ما دمنا لا نعرف وجودها على الحقيقة، فبالأحرى أننا نجهل ماهيتها. وذلك أن من لا يعرف وجود الشيء بالبرهان المطلق، أي عن طريق علته، فهو لا يعرف وجوده معرفة حقيقية؛ وإذا كان لا يعرف وجود الشيء إلا من خلال أمور لاحقة له (آثاره)، فبأي وجه سيعرف ماهيته؟ ثم قال: «وإن كنا نسأل "ما هو" عن شيء لا علم لنا بأنه موجود، فليس ذلك بسؤال». ـ يريد: وإذا طلبنا علم "ما هو" لشيء ليس موجوداً عندنا على الحقيقة، لأننا لا نعرف وجوده من خلال علته، فيبدو أن ذلك ليس بسؤال.

ثم قال: «أما الأشياء التي لدينا عنها شيء ما، فإن الأمر يكون أسهل بالضرورة». ـ يريد: أنه في الأشياء التي تُجهل ماهيتها، عندما تكون لدينا إحدى علل وجودها المعلوم، يكون التقدم من هذه العلة إلى معرفة "ما هو" أسهل من التقدم إلى المعرفة التي تُعلِم بالماهية عندما لا تكون لدينا معرفة بها إلا من الأمور اللاحقة.

ولقد قال "أسهل"، لأنه سيتقدم بالضرورة إلى المعرفة المتقدمة (الأولية) من [المعرفة] اللاحقة عن طريق العَرَض، ولكنه قريب جداً. وأما قوله: «فكما أنه من الضروري لنا أن نعرف كذا، فكذلك في فصل 'ما هو'»، فمعناه أن سيرنا في تعرف ماهية الشيء من حيث السهولة والصعوبة هو بحسب ما لدينا من العلم

---

[40] لا تعرف انها موجودة بالحقيقة.

بذلك الشيء. فإذا كان لدينا علم بوجوده من جهة الأعراض، كان سيرنا عسيرًا وصعبًا. وإذا كان لدينا من معرفة الشيء المعلوم إحدى علله، كان سيرنا إلى معرفة الماهية سهلاً. وهو يقصد هنا بـ«السهل» ما يأتي بالذات، وبنقيضه [أي الصعب] ما يأتي بالعَرَض.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وأما في الأشياء التي نعرف عنها شيئًا من "ما هو"، فيكون الأمر أولاً هكذا: ليكن الخسوف هو "أ"، والقمر هو "ج"، وتوسط الأرض هو "ب". فالسؤال «هل ينخسف القمر أم لا؟» هو سؤال «هل 'ب' موجود أم لا؟». وهذا السؤال لا يختلف عن السؤال «هل له علة؟»، وإذا كان هذا [السبب] موجودًا، قلنا إن ذاك [الأثر] موجود[41]. فنحن نعرف 'أ' الذي هو الانخساف، فكونه ينخسف أمر واضح، أما 'لِمَ' (أي سببه) فليس بواضح بعد).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فالأشياء التي يوجد عندنا شيء ما مما هو موجود، يكن أولاً هكذا: ليكن الكسوف ما عليه آ؛ وليكن القمر ما عليه د؛ وليكن ستره الأرض ما عليه ب، فالطلب: أترى يقبل الكسوف أو لا، هو الطلب من أمرِ ب: أموجودة هي أم غير موجودة؟ والطلب لهذا لا فرق بينه وبين الطلب: هل توجد له علة؟ وإن كان هذا موجوداً فنقول إن ذاك أيضاً موجود أو أي جزء من جزئي النقيض توجد علة. أترى العلة في أن له زاويتين قائمتين، أم على أن ليس له؟ فإذا وقفنا على أنه موجود، فإنّا نعلم معاً لِمَ هو إن كان وجوده بالحدّ الأوسط. وإن لم يكن، فإنما نعلم أنه موجود، وأما لِمَ هو، فلا).

<u>التفسير</u>

هذا مثال للبرهان الذي يعطي الماهية والوجود معاً، أو يعطي الماهية دون الوجود، حين يكون الوجود معروفاً بالأمر اللاحق، لأن الحدّ الأوسط هو

---

[41] في ترجمة أخرى: «وأما الأشياء التي نعرف شيئًا من ماهيتها، فسيكون الأمر فيها أولاً هكذا: ليكن الخسوف هو 'أ'، والقمر هو 'ج'، وتوسط الأرض هو 'ب'. فمسألة ما إذا كان [القمر] يقبل الخسوف أم لا، هي مسألة عن معنى 'ب'، هل هو موجود أم غير موجود. ولا فرق بين السؤال عن هذا والسؤال عما إذا كان له علة. وإذا كان هذا [السبب] موجودًا، قلنا كذلك إن هذا [الأثر] سيكون موجودًا».

علة الماهية. وقال: «وأما الأشياء التي لدينا عنها شيء من ماهيتها». ومعنى ذلك أن الأشياء التي ندرك وجودها بسبب شيء ما، تكون [تلك الأسباب] من جوهر تلك الأشياء، إلا أنها خارجة عن ماهيتها، أي أنها [معروفة] بسبب الحدّ الأوسط الذي هو من علة تلك الأشياء. كما في المثال، إذا سألنا هل الخسوف يعرض للقمر، ويُبيَّن أن الخسوف يعرض للقمر بسبب توسط الأرض بين الشمس وبينه، فالخسوف في هذا المثال هو الحدّ الأكبر في القياس، وهو الذي أخذ مكانه "أ"، والقمر هو الحدّ الأصغر، وهو الذي أخذ مكانه "ج"، وحيلولة الأرض، التي أخذ مكانها الحرف "ب"، هو الحدّ الأوسط، وهو العلة. ثم قال: «والسؤال، هل يقبل الخسوف أم لا، هو سؤال عن معنى 'ب'، هل هو موجود أم غير موجود». والمعنى هو أن السؤال، هل يعرض الخسوف للقمر أم لا يعرض، هو سؤال عن "ب" الذي هو الحدّ الأوسط، وهو: هل تحول الأرض بينه وبين الشمس أم لا. لأنه متى بُرهن على أن الأرض تحول، بُرهن على أن الخسوف يعرض له، ومتى بُرهن على أنها لا تحول، بُرهن على أنه لا يعرض له الخسوف، وهذا بعد أن يُبرهن على أن ضوءه مستفاد من الشمس.

وحين قال: «لا فرق بين السؤال عن هذا الشيء، والسؤال هل له سبب، وإذا كان هذا [السبب] موجودًا، فإننا نقول بالمثل أيضًا، إن هذا [الشيء] موجود». المعنى هو: لا فرق بين سؤالنا عن هذا الشيء وبين السؤال هل لهذا الشيء سبب أم لا، فإذا كان السبب موجودًا، كان الشيء نفسه موجودًا، وإذا لم يكن السبب موجودًا، لم يكن الشيء نفسه موجودًا. كما في المثال، إذا سألنا: هل القمر ينكسف؟ فلا فرق بين هذا السؤال وبين سؤالنا: هل يوجد للقمر سببٌ ينشأ عنه الكسوف؟

وحين قال: «وإذا كان هذا موجودًا، قلنا قطعًا إن هذا سيكون بالمثل أيضًا». فالمعنى هو أن مؤدّى السؤالين واحد (قوة السؤالين هي قوة واحدة). لأنه متى كان سبب الشيء موجودًا، لزم بالضرورة أن يكون الشيء موجودًا، وهذا أمر واضح. ومن لا يدرك الكسوف إطلاقًا (أي من لم يرى الكسوف مطلقًا)، فإنه يحصل له من هذا البرهان حدّ الكسوف بواسطة سببه. وإذا تغير ترتيب البرهان، لحصل له بسبب هذا البرهان نفسه ماهية الكسوف من خلال علته؛ ذلك أن ماهية الكسوف تكون، لولا ذلك، مجهولة؛ وذلك لأن ماهية الكسوف مجهولة (مطلوبة) بالطبع، فقد قال البعض إن القمر يُظلِم لأنه يدير وجهه المضيء إلى الأعلى، إلى غير ذلك من الأقوال المخالفة لما قاله.

وهذا البرهان هو الذي يُظهِر الماهية على حقيقتها، أي أنه انقطاع ضوء الشمس عنه [بسبب توسط الأرض]. وهذا النوع من الحدود هو أكملها، أي الحدّ الذي يُبيِّن فيه السبب. وهذا هو ما سمّاه أرسطو «البرهان المتغير بالوضع».

قال آرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ليكن القمر "ج" ليكن الخسوف هو "أ". وهو يقع لنا عندما يكون [القمر] في وضع التقابل، فيعجز عن إلقاء الظل؛ لأنه لا شيء يتوسط بيننا وبينه، وهذا [السبب] هو الذي نرمز له بالحرف "ب". وإذا كان "ب" موجوداً في "ج" [أي في القمر]، أي أنه لا يستطيع أن يلقي بظله لأنه لا شيء يتوسط بيننا وبينه، فإن "أ" يكون موجوداً فيه، أي أنه يُخسَف. وهكذا، يُعلَم أنه يُخسَف، وإن لم يكن فلا يُعلَم. ويُعلَم "هل" الخسوف واقع، ولكن لا يُعلَم "ما هو". إنما السؤال هو "لِمَ" يحدث، وهو ما يُبحث عنه بالسؤال: ما هو "ب"؟ ألا ترى أنه احتجاب الضوء، أو تحوُّل القمر، أو انطفاؤه نفسه؟ وهذا هو موضع أحد الطرفين الآخرين [في القياس]، مثال ذلك في خصائص "أ" نفسها: فإن الخسوف إنما يكون بسبب الأرض نفسها. وما

هو الرعد هو صوت انطفاء يحدث في السحاب. لِمَ يرعد؟ لأن النار تنطفئ في السحاب. فلتكن السحب "ج"، والرعد "أ"، وانطفاء النار "ب". و"ب" موجود في "ج"، أي في السحب، لأن النار تنطفئ فيها بالفعل. و"أ" هو الصوت الذي يوجد فيها. و"ب" هو تعريف "أ" نفسه، وهو الحد الأكبر. وإذا وُجد لهذا الحد الأوسط حد أوسط آخر، فإنه يُعرف من بقية الحدود).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فليكن القمر ح، وليكن الكسوف آ، وليكن معنى أنه إذا كان في الاستقبال لا يمكن أن يحدث ظل من حيث ليس بيننا وبينه شيء، ما عليه ب. فإن كانت ب موجودة ل ح، أعني أنه لا يمكن أن يحدث ظلاً من حيث ليس بيننا وبينه شيء متوسط، وآ لهذه أعني أنه ينكسف. أما أنه ينكسف فهو معلوم؛ وأما لم ينكسف فلم يعلم بعد، وأن الكسوف موجود يعلم، وأما ما هو لا يعلم هذا. ووجود آ ل حَ معلوم، لكن الطلب: لِمَ هو موجود؟ هو أن يطلب: ما هي ب؟ أترى هي استتار أم انقلاب القمر، أم الانطفاء؟ وهذا هو قول أحد الطرفين. وذلك أن الكسوف هو الاستتار عن الأرض. ما ب) هو الرعد؟ - انطفاء النار التي في السحاب. لِمَ ترعد؟ - لأن النار تنطفئ في السحاب. فليكن السحاب ح؛ وليكن الرعد آ وليكن انطفاء النار ب، ف ب موجودة ل حَ، أي للسحاب. وذلك أنه قد تنطفئ النار فيه. و آ _ وهي الصوت - موجودة لهذه، و ب هي قول آ، وهو الطرف الأول. فإن كان يوجد لهذا أيضا وسط آخر، فقد يكون ذاك من الأقاويل الباقية).

<u>التفسير</u>

قال: «أو لأيٍ من المتقابلين بالنقض تكون العلة... إلى قوله: أو أنه لا يملكها؟». المعنى هو: إذا كنا نبحث عن الوجود، فإننا نبحث من خلال أحد طرفي النقيض، وسيكون سؤالنا عن أحد طرفي النقيض هو سؤال عن علته. وعندما نبحث عن عدم وجود أحد طرفي النقيض لشيءٍ ما، فإننا نسأل ما إذا كانت هناك علة له تستلزم أحد طرفي هذا النقيض، أو لا تستلزمه. كما في المثال، حين نسأل في صناعة الهندسة، هل زوايا المثلث مساوية لزاويتين

قائمتين، أم ليست مساوية، فإننا نسأل بالضرورة عما إذا كان في المثلث علةٌ [لذلك]، أم ليست فيه علة.

وعندما قال: «ومتى أثبتنا أنه موجود، سيكون معلوماً في الوقت نفسه وبالضرورةِ لِمَ هو موجود، إذا كان وجوده من خلال الحدّ الأوسط». والمعنى أنه إذا قرّرنا أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، ولهذا فإن علة هذا الأمر كامنة فيه، فإننا سنعلم مع «أنّه موجود» «لِمَ هو موجود»، وذلك حين يكون علمنا بوجود الحدّ الأوسط الذي هو العلة، لا بالحدّ الأوسط الذي هو عرض من الأعراض. وهو يقصد بهذا كله أن يوضح أن البراهين التي تُبين الوجود والعلة معًا، هي حدودٌ بالقوة القريبة أو بالفعل. وذلك لأنه متى وقف المرء على وجود الشيء بسبب علته الجوهرية الملائمة له (الخاصة به)، فقد أدرك حده بالقوة؛ أما إذا عرف علة تابعة لجوهر الشيء، فلن يكون الجوهر معلوماً بالقوة القريبة. ولهذا السبب، وضع أرسطو شروطًا في البراهين المطلقة حيث يُظن أن أن إضافة تلك الشروط ليس ضرورياً من حيث إن البرهان برهان، بل من حيث إنه برهان تام على النحو الأفضل[42]. ولكنا قد بينا هذا كله في شرح المقالة السابقة من هذا الكتاب، لأن علة البرهان هي نفسها علة حد الشيء الذي يُبرهَن عليه.

وبعد أن ساق مثال البراهين التي تعطي الذاتيات (الأمور الجوهرية) والحدّ، أراد أن يسوق مثال العلامات التي تعطي الوجود (أو الإنية) فقط[43]، وقال: «وليكن القمر هو (ج)، والخسوف هو (أ)». أي: لنأخذ حرف (ج) مكان القمر، الذي هو موضوع المطلوب في هذا المثال، ولنأخذ حرف (أ) مكان الخسوف، الذي هو محمول المطلوب في هذا المثال. ولنفرض أن الخسوف في

42 بل لكي يكون برهانًا كاملاً على أفضل وجه
43 والحد (أي سبب الظاهرة) مجهول.

ذاته مجهول بالنسبة للقمر، وإن كان معلوماً بالحس؛ فإن هذا ليس غريباً في ضرب المثال.

ثم حين قال: «وليكن لنا (ب) أنه عندما يكون في المقابلة، لا يستطيع أن يصنع ظلاً، لأنه لا شيء يحول بيننا وبينه"، وهو ما يرمز له بالحرف (ب).» قصده: وليكن الحد الأوسط – الذي هو لاحق للخسوف والذي به يبرهن على عروض الخسوف للقمر – هو أنه عندما يكون [القمر] في مقابلة الشمس لا يقع له ظل، ولا يحول بيننا وبينه شيء عائق. وليكن هذا هو الحد الأوسط الذي يرمز له بالحرف (ب). فإذا كان (ب) موجوداً في (ج) – أي أن القمر لا يستطيع أن يصنع ظلاً لأنه لا شيء يحول بيننا وبينه – وكان (أ) موجوداً في هذا [أي في كل ما يتصف بـ(ب)]، فإنه ينخسف. قصده: إذا كان ما يدل عليه (ب) واقعاً – أعني، ألا يكون للقمر ظل لأنه لا شيء يحول بيننا وبينه – وحُمل (أ)، الذي هو الخسوف نفسه، على هذا. أي: بكون القمر في وضع المقابلة بحسب حاله، لا يقع ظل من جسم مظلل، لأنه لا يحول بيننا وبينه جسم معتم. بحيث يتركب القياس هكذا: القمر يكون في بعض المقابلات، ولا يقع ظل من الجسم المظلل [كما يلاحظ] بشاقول مغروس في الأرض، لأنه لا يوجد بينهما وبين الجسم المظلل جسم معتم، كسحابة أو غيرها. ولكن عندما يكون على هذه الحال، فإنه ينخسف.

ومن هنا يُستنتج أن القمر ينخسف. وإلى هذا أشار عندما قال: «و(أ) موجود في هذا [أي: ج]»، أي أنه ينخسف، وهو الشيء نفسه، ومن هنا يستنتج، أعني من الحد الأوسط، الذي هو عجز القمر عن إلقاء ظل وقت المقابلة دون وجود عائق معتم بينه وبين الشمس، [يستنتج] أن (أ) موجود في

(ج)، أي أن الخسوف موجود في القمر. وهكذا فإنه يعلم "أن" الخسوف يحدث، ولكنه لا يعلم "لماذا" يحدث؛ أي أنه يعلم "أن" القمر ينخسف من خلال هذا الحد الأوسط، ولكنه لا يعلم "لماذا" ينخسف من خلال هذا الحد الأوسط. وهو يعلم "هل" الخسوف كائن، ولكنه لا يعلم "ما هو"، أي أنه لهذا السبب يعلم من خلال هذا الحد الأوسط "أن" الخسوف كائن، ولا يُعرف "ما هو" الخسوف، لأن البرهان الذي لا يمنح [معرفة] "لماذا" هو كائن، لا يمنح [معرفة] "ما هو" كائن.

وقال: «وكون (أ) موجوداً في (ج) هو أمر معلوم، ولكن [السؤال عن] "كيفية كونه علة" هو البحث عن "ما هو (ب)". ألا ترى أنه إما احتجاب للضوء، أو انقلاب للقمر، أو انطفاء له؟» أي أن كون (أ) في (ج) هو بسبب هذا الحد الأوسط، أي أن الخسوف يكون في القمر، أي عندما يحدث مثل هذا الحد الأوسط، أي أن [السؤال] "هل ينخسف" و"لماذا ينخسف" هو البحث عما هو الحد الأوسط، الذي هو "علة الخسوف"، وذلك هو ما اتخذناه مكان الحرف (ب). أعني، أننا نسأل هل علة الخسوف، التي هي "انقطاع ضوء القمر وقت المقابلة"، هي "توسط الأرض" نفسها بين الشمس والقمر، أو هي "انقلاب وجه القمر المضيء" عنا إلى الأعلى وتحول وجهه المظلم نحونا، أو هل يمكن لضوئه أن ينطفئ بتدبير آخر.

ولكن هذا الذي قاله عن حقيقة الخسوف نفسها، هو ما يُسأل عنه بالطبع؛ إلا أن الخسوف معروف بذاته أنه كائن. وأقول هذا للتنبيه على أن الماهية و"ما هو" لا تتأسس من شيء لاحق، وأن البراهين التي تكون حدودها الوسطى أموراً لاحقة للحد الأكبر، ليست حدوداً وسطى [حقيقية]، لا بالقوة ولا بالفعل. وهذا أمر جلي، إذ لا يزال السؤال عن العلة قائماً، كما يظل قائماً في

الأمور المعلومة بذاتها أنها كائنة، كما هي في الحقيقة حالة الخسوف، لأنه يُعرف بالحس أنه كائن، وتُجهل علته.

وأما حين قال: «وهذا هو موضع أحد الطرفين الآخرين»، أي أن مثل هذه الحدود الوسطى هي تعريف(حدّ) للحد الأكبر بالقوة. وحين قال: «مثلاً في هذه الأمور نفسها»، أي الكسوف، الذي هو الحد الأكبر. فإن حدّ الكسوف بالقوة، كما قال، هو ذلك الذي وُضِع حداً أوسط لهذا البرهان، وهو انقطاع نور القمر عن الشمس عند حدوث الاحتجاب، أو انطفاء نوره، أو زواله، أو ما شابه ذلك مما يقع، لكي يُبرهَن عليه من هناك. وبسبب المشابهة بين طبيعة العلة وطبيعة الماهية، يُظَن أن العلة هي الحد الأوسط نفسه وهذا إنما يحدث عندما يكون الحد الأوسط قولاً(حدًا)، وأما عندما لا يكون قولاً، فإن هذا لا يقع، بل يكون حداً تاماً لماهية هذا الشيء، مع العلة التي تفيد الماهية.

ولهذا السبب وُجِد أبو نصر (الفارابي) يرى أن البراهين التي تفيد الحدّود هي التي تكون في الأشياء التي لها حدّان، أحدهما أقدم من الآخر، وعلى هذا وجدناه قد استعمل مثل هذه الأمثلة نفسها التي لأرسطو في كتابه في البرهان. وهذا كله هو السبب الذي منعه من إدراك رأي أرسطو. ولذلك، نجده يزعم أنه في بعض الحدّود يبرهن على أحد جزأيها بالجزء الآخر، أي كما يُبرهن الجنس بالفصل؛ ولكن مثل هذه ليست براهين[44]، فضلاً عن أن تفيد الماهية، وقد سبق هذا في كلامنا.

وحين قال: «ما هو الرعد؟ انطفاء نار في السحاب. ولمَ يرعد؟ لأن النار تنطفئ في السحاب»، فهذا مثال واحد يُبيِّن به أن نوع البراهين الذي يُظهِر العلة

[44] بل هي قياس شرطي حقيقي (تام). فكل قياس حملي هو قياس شرطي ولا ينعكس.

هو الذي يُظهِر الحدّود. وذلك أننا متى قلنا في جواب "لمَ يوجد الرعد في السحاب؟": "لأن النار تنطفئ فيها"، فإننا نقول في جواب "ما هو الرعد؟": "صوت انطفاء النار في السحاب."

وحين قال: «ليكن السحاب (ج)، والرعد (أ)، وانطفاء النار (ب)»، فالمعنى هو: أن نأخذ حرف (ج) مكان السحاب، وهو الحدّ الأصغر في هذا المثال، ونأخذ حرف (ب) مكان الحدّ الأوسط، وهو انطفاء النار، ونأخذ حرف (أ) مكان الحدّ الأكبر، وهو الرعد أو القول الشارح لاسم الرعد. ثم قال: «وب موجود في ج»، والمعنى هو: أن انطفاء النار موجود في السحاب. أي، يتركب القياس هكذا، فنقول: إن في السحاب شيئاً تنطفئ فيه النار، وذلك الذي تنطفئ فيه النار هو صوتٌ، فينتج عن ذلك أن في السحاب صوتاً بسبب الشيء الذي ينطفئ فيها. وهذا هو الحدّ التام للرعد.

وقد أشار إلى ذلك حين قال: "و (أ) هو الصوت الموجود في هذه"، أي أنه يُستنتج من ذلك أن الصوت موجود في السحاب بسبب انطفاء النار فيها.

ينبغي أن تعلم أن البراهين، أي التي تعطي العلة أيضاً، وهي التي تكون في المسائل المركبة، إنما تُقام من الأعراض الذاتية، وهي تشكل الجزء الأكبر من الموضوعات التي يبحث فيها العلم النظري. ولهذا، عندما يُسأل عن عرضٍ ما في موضوعٍ ما، ويُؤخذ بدلًا من اسمه شرحٌ لهذا الاسم، فإنه في هذا الشرح يظهر بالضرورة موضوع ذلك العرض. فذلك [الموضوع] يتقدم من هذا العرض تقدُّمًا مباشرًا. وعندما يُؤخذ هذا الموضوع حدًا أصغر، والشيء الذي يتقدم منه [أي من العرض] تقدُّم الجنس – أعني من هذا العرض – حدًا أكبر، ويُتخذ حد

أوسط هو العلة التي تؤدي إلى وجود الحد الأكبر في الأصغر، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة حدّ كامل لهذا العرض[45].

مثال ذلك، أننا عندما نأخذ بدلًا من اسم "الرعد" عبارة "صوت يحدث في السحاب"، ثم نركّب القياس هكذا ونقول: في السحاب نار تنطفئ أو ريح تعصف، وعندما يكون الأمر كذلك، يحدث هناك صوت. لأنه من هنا يُستنتج أن في السحاب صوتًا بسبب انطفاء النار الذي يحدث فيها. وهكذا يحدث عندما يكون الشيء معلوم الوجود ومجهول العلة، كما هي حقيقة حال الرعد. فالرعد معلوم الوجود، ولكنه مجهول الماهية، فإن كثيرًا من الناس يقولون فيه أقاويل كثيرة. أقول إن المعلوم من حقيقة الرعد أنه صوت في السحاب، ولكن المجهول هو ماهية هذا الصوت. والجزء الأكبر من البراهين في الفلسفة الطبيعية هو من هذا القبيل، أي أن الجزء الأكبر من الأعراض التي تعرض للأجسام الطبيعية تكون معلومة الوجود، وإنما نبحث عن علة وجودها، ومن هنا تتكون حدودها.

وأما قوله: «وإذا كان لهذا الحد الأوسط بدوره حد آخر، فإنه يتكون من باقي الأقوال»، فإنه يقصد أنه إذا كان للحد الأوسط – الذي هو تكملة لحدّ الحد الأكبر – علةٌ ما أسبق منه، فإن تلك العلة تدخل في تكملة حدّه، أي حدّ الحدّ الأكبر. أما قوله: «إنه يتكون الآن من العبارات المتبقية»، فمراده هو العبارات التي تبقّت من تعريفه الكامل، والذي لم يكتمل بعد. فحين لا تبقى هناك عِلّة، يكون الحدّ قد اكتمل بالفعل، ولا يتبقى هناك شيء هو جزء من هذا الحدّ[46].

---

[45] واعلم أن البراهين التي تعطي العلة والوجود معًا، أي في المسائل المركبة، تكون بالضرورة في الأعراض الجوهرية (الذاتية)، وهي تشكل الجزء الأكبر من المسائل التي تبحث فيها العلوم النظرية. ولهذا السبب، عندما يبحث [الباحث] عن وجود عَرضٍ ما في موضوعٍ ما، فإنه يأخذ مكان اسمه شرحًا له، ويظهر في هذا الشرح موضوعُ العرَض بالضرورة، لأن [العرَض] نفسه مشتق من هذا الموضوع اشتقاقَ الفصل [النوعي]. وعندما يأخذ هذا الموضوع حدًا أصغر، ويأخذ ما هو مشتق منه اشتقاق الجنس (أي من هذا العرَض) حدًا أكبر، فإن الحدّ الأوسط يُتخذ علةً لثبوت الحدّ الأكبر في الحدّ الأصغر، وينتج عن ذلك بالضرورة الحدّ التام لذلك العرَض.

[46] وأما قوله: "إنه الآن يصيرُ من الأقوال المتبقية"، فإنه يعني الأقوال التي تُركت من أجل إتمام حده التام، وهو لم يكتمل بعد. لأنه لو لم تبقَ هناك علة، لكان الحد تامًا بالفعل، ولا يبقى هناك شيء هو جزء من هذا الحد.

(9)

لا برهان على وجود المبادئ وماهيتها

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إذن، كيف يُتوصَّل إلى مفهوم "ما هو" (الماهية) ويصبح معروفاً، هو أمرٌ قد حددناه بالفعل. وعليه، فإنه لن يكون هناك قياسٌ على "ما هو"، ولا يقوم عليها برهان. ولهذا السبب، فإنه بالنسبة للأشياء التي لها علة أخرى، لا سبيل لنا لمعرفة مفهوم ماهيتها بدون برهان. وهي [الماهية] لا تُدرَك أو تُكتَشَف بالبرهان في ذاته، كما تم تقرير ذلك في مبحث الإشكالات. وعليه، فإنه يوجد لبعض الأشياء علةٌ هي شيء آخر غيرها، بينما لا توجد علة لبعضها الآخر. فمن الواضح إذن أن من بين الأشياء التي لها ماهية، بعضها ليس له حد أوسط، وهذه هي المبادئ. وهذه يجب التسليم بها، والتسليم بأنها موجودة. أو يظهر هذا بيّناً بطريق آخر، وذلك هو ما يعرفه عالم الحساب (الأرثماطيقي)، فإنه يفترض ماهية الوحدة ويفترض أنها موجودة).

(ترجمة "متّى": أما كيف يوجد معنى ما هو ويكون معلوماً، فقد خبّرنا به؛ فإذن القياس على ما هو الشيء فلا يكون ولا البرهان أيضا، غير أنه قد يكون ظاهراً بالقياس والبرهان. فلذلك لا سبيل إلى أن نعقل معنى الشيء في الأشياء التي توجد لها علة أخرى بلا برهان. ولا أيضاً يوجد البرهان له نفسه، كما خبّرنا في شكوكنا. وقد يوجد لبعض الأشياء علة هي شيء آخر، ولبعضها لا يوجد. فمن لبيّن أن الأشياء أيضاً التي لها ما هو: بعضها لا وسط لها وهي مبادىء، وهذه قد يجب أن يوضع وضعاً أنها موجودة، وما هي، أو يظهر ويوضع ذلك بنحوٍ آخر، وهذا ما يعمله صاحب العدد. وذلك أنه يضع وضعاً أن الوحدة موجودة، وما هي).

التفسير

قال: «أما كيف توجد الماهية، وتصير معروفة، فقد سُبِقَ تحديده». أي، بأي نحو يُقوَّم حدّ الشيء، ويصير عندنا معروفًا بالعقل بعد أن كان مجهولاً، فقد سُبِقَ تحديده. وبهذا يشير إلى علل البراهين هذه، التي هي حدود بالقوة القريبة، وهي عللٌ موجبة لماهيات الأشياء[47]. وحينما قال: «فإذن ليس القياس عن ماهية الشيء، ولا البرهان كذلك». فإنه يقصد: قد حددنا من قبل أنه ليس ثمة قياس على الحد، أي، لا يوجد [قياس] يمنح الحد من حيث هو حد، فضلاً عن أن يختلف ترتيب وضعه. فقد تبين أنه متى وضعنا في المقدمات أنها حدود، لم يُستنتج منها حدّ، بل تكون هذه مصادرة. ومتى كان الأمر كذلك، فمن المعلوم أن البراهين، من حيث هي أقيسة، لا تستنتج منها الحدّود، لأنه لا يوجد بالطبع بين الحدّ والمحدود حد وسط يكون هو الحدّ، والذي منه يُستنتج أن الحد موجود في المحدود.

لكن يعرض لبعض الأقيسة البرهانية أن يُفهم منها الحدّ نفسه، وهذه هي الحدود التي استوفينا شروطها وصفاتها. وذلك لأن البرهان الذي يعطي أن أجزاء ما يدل عليه اسم الشيء موجودة بعضها في بعض [أي متلازمة] بسبب علة خارجة عنها، وهكذا نكون قد بيّنا وجود ذلك الشيء وحدّه [48]؛ ولكن هذا بالقوة القريبة. يعني، لأن القياس يعطي أن أحد أجزاء ما يدل عليه الاسم موجود في الآخر بعلته، فيلزم عن ذلك أن يكون حد الشيء معلوماً بعلته. ولهذا يكون المجموع من هذا أكمل الحدّود، وعلى هذا الوجه يجب أن يُفهم كلام أرسطو في هذا الموضع.

---

[47] وهذه [البراهين] هي التي تبيّن أن علل الأشياء هي [علل] ذاتية ولازمة لها.

[48] وهذا لأن البرهان الذي يعطي [الحدّ]، وأجزاء [الحدّ] الذي يدل عليه اسم الشيء، هي أمور متلازمة (أي يُحمل بعضها على بعض) لوجود علة خارجة عنها. وهكذا نكون قد بيّنا وجود هذا الشيء وحدّه.

ولهذا قال في هذا الموضع: «إلا أنها قد تصير جلية بالقياس». معناه أن القياس البرهاني لا يعطي الحدّ من جهة ما هو قياس، بحيث يحصل لنا الحدّ بيناً عنه بعد أن كان مجهولاً، كما أن براهين العلة تعطي العلة.

وقوله: «ولذلك ليس سبيل نعرف به قصد ما هو الشيء في الأمور التي لها علة أخرى، من غير برهان»، فالمعنى: لكن الحد المجهول يتضح من البرهان الذي يظهر علة الماهية في الشيء الذي له علة. فلا تصير حدود مثل هذه الأشياء بيّنة إلا بنحو ما، أي إلا بالبرهان. مثل البرهان على حد الكسوف، فإنه لا يُعلم أبداً إلا بالبرهان، الذي يكون فيه الحد الأوسط هو العلة المعطية له. ولكن هذه العلة ليست إلا العلة الفاعلة في بعض الأشياء، والعلة الغائية في جميعها. وأما الصورة والمادة فهما اللتان تقوّمان الماهية، وهما اللتان تُظهران بالبرهان.

ولما قال: «ولذلك ليس هناك سبيل نعلم به ماهية الأشياء التي لها علة أخرى، دون برهان»، فمعناه أن الحدّ المجهول إنما يظهر بالبرهان الذي يُظهر علة الماهية في الشيء الذي له تلك الماهية، أي أن حدود مثل هذه الأشياء لا تصير ظاهرة إلا على نحوٍ ما، أي إلا بالبرهان، كما أن البرهان على حد الكسوف لا يُعلم أبداً إلا ببرهان يكون فيه الحدّ الأوسط هو العلة المسببة له. وليست هذه العلة إلا العلة الفاعلة في بعض الأشياء، والعلة الغائية في جميعها، وأما الصورة والمادة فهما اللتان تقوّمان الماهية، وهما اللتان تظهران بالبرهان بواسطة العلة.

ولما قال: «ولا يصح أيضاً أن يوجد برهان على الحدّ بذاته، كما قدمنا في شكوكنا»، فمعناه أنه لا يمكن أن يوجد برهان على الحدّ في ذاته، كما تبين

هذا من الأقوال التي سبقت في الشكوك في هذا الأمر؛ وذلك لأن الأقوال السابقة قد قضت بأنه إن كان الحدّ يُعلم، فإما أن يُعلم بالبرهان، أو لا يُعلم. ولما تبين أنه لا يُعلم بالبرهان، لزم منه محال، وهو ألا يُعلم الحدّ. وكانت هذه هي الشبهة في قوله إن الحدّ يُعلم بالبرهان من وجه، ولا يُعلم من وجه. وقد أقام برهاناً على الشك ذي الوجهين، وحلّ الشك المتقدم، وأورد المسألة في هذا المبحث على أتم وجه.

وينبغي أن تعلم في هذا، أنه متى كانت ههنا حدود لا يمكن أن تصير بيّنة بالبراهين، إلا بالعَرَض وبقصد بعيد، لأنها ليس لها علل تلزم عنها ماهياتها، إن كانت موجودة، فضلاً عن أنها غير معروفة عندنا، رأى أرسطو أن من كمال صناعة الحدّ أن يقدّم المواضع التي تصدر عنها القضايا التي تفيد أن الحدّ محمول على الموضوع، وعدّد تلك المواضع في كتاب الجدل (الديالكتيك)، أعني المواضع النافعة في هذا القصد لاستخراج الحدّود الجدلية والبرهانية، ليُستنتَج من ذلك المواضعُ البرهانية، وخصّص لها كتاب الجدل، لأنها مباحث تتعلق بالبرهان: أي من صناعة المنطق.

وبعد ذلك بيّن أن الحدّود تُعلم بالبرهان من صناعة المنطق، لأن حدود الأشياء هي علة لها خارجة عن جوهرها، ويعني أن بعضها يوجد له علل على هذه الصفة، وبعضها لا يوجد له علل على هذه الصفة، وقال: «وأيضاً فإن لبعض الأشياء علة هي شيء آخر».

ثم بيّن بعد ذلك أن الأشياء نوعان: نوع من الأشياء له علة، وهو الذي يُظهر حدوده بالبراهين المقامة عليها؛ والنوع الآخر هو الأشياء التي ليس لها علة، فبيّن أنه يلزم عن هذا أن بعض الأشياء التي لها حدود لا يُقام عليها

برهان، ويقصد الحدّود التي لا تصير واضحة به [أي بالبرهان]، لأنها لا تملك حداً أوسط، وهو العلة الخارجية، وأن هذه الحدّود معروفة بذاتها. وقال: «فمن البيّن إذن أن بعض الأشياء التي لها ماهية (ما هو) لا وسط لها، وهذه هي المبادئ». ومعنى ذلك أنه من الواضح إذن أن بعض الأشياء التي لها حدود لا وسط لها، بل حدودها معروفة بنفسها، أو توضع على أنها معروفة إذا كانت عللها معروفة في صناعة أخرى، ولهذا وضعها صاحب الصناعة وضعاً، أي وضع وجودها.

وهذا هو ما عناه عندما قال: «وهذه [المبادئ] يجب التسليم بها كوَضْع، أي التسليم بأنها موجودة وما هي». أعني، وهذه هي مثل حدّ النقطة في الهندسة وحدّ الوحدة في العدد. ولمّا كان حال هذين النوعين هكذا، فمنها ما وجوده معلوم، ومنها ما يفتقر إلى برهان، قال: «أو يظهر هذا بيّناً بطريق آخر، وذلك هو ما يعرفه عالم الحساب (الأرثماطيقي)». والمعنى هو: أنه إذا كان وجودها مجهولاً، وجب أن يُبرهن على وجودها بواسطة علم آخر على النحو الذي يفعله صاحب صناعة العدد بشأن وجود الوحدة وحدّها. ثم قال: «وهذا لأنه يضع كَوَضْعٍ أن الوحدة موجودة وما هي». أعني، أن صاحب علم العدد يسلّم بوجود الوحدة وحدّها معاً، ويضع ذلك.

(10)

أنواع الحد

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: أما تلك التي لها حد أوسط، والتي تكون علة جوهرها شيئاً آخر، فقد يُعلم ويظهر بالبرهان، كما قلنا، لأننا لا نبيّن القول الدال على الماهية [بشكل مباشر]. وأما عن الحد، فالذي قلناه، من أنه قولٌ في "ما هو": فمن الواضح قطعاً أن هذا شيء واحد، وهو الذي يقول "على أي شيء يدل الاسم"، أو هو قول يندرج تحت باب دلالة الاسم. كما في المثال الذي يدل على "ما هو هذا المثلث": ففي ذلك، متى حصل لنا أنه موجود، سنسأل "لِمَ هو". وهذا، لأنه من الصعب أن ندرك تلك الأشياء التي لا نعلم إن كانت موجودة. وسبب هذه الصعوبة قد بيّناه بالفعل فيما سبق: لأننا لا نعلم هل هو موجود أم لا عن طريق البرهان، إلا على سبيل العَرَض).

(ترجمة "متّى": وأما الأشياء التي لها أوسط والتي قد يوجد فيها للجوهر علة ما هي شيء آخر، فقد تعرف وتظهر بالبرهان كما قلنا، لا بأنّا نبيّن معنى ما هو. والحد بما يقال أنه قول ما هو، فمن البيّن أن أخذ ذلك هو أن يقال على ماذا يدل الاسم أو قول آخر يدخل في باب دلالة الاسم ـ مثال ذلك: على ماذا يدل ما هو المثلث؟ هذا الذي إذا كان لنا أنه موجود بطلب لِمَ هو، وذلك أنه قد يصعب أن نأخذ الأشياء التي لا يعلم أنها موجودة، وسبب الصعوبة قد خبّرنا به فيما تقدم من قِبَل أنّا لا نعلم ولا أنه موجود أو لا، اللهم إلا بطريق العرض).

<u>التفسير</u>

وأما التي لها حد أوسط، والتي لها علة أخرى للجوهر، فيمكن بالبرهان، كما قلنا، أن نبيّن [وجودها]، لا أن نبرهن على ماهيتها نفسها. وما قاله يُفهم مما

سبق. وهو أنه في الأشياء التي لها علل خارجة عنها، أي التي توجد لماهيتها علة، فإن حدّودها قد تُعرف وتتضح من البراهين التي تقام عليها انطلاقاً من تلك العلل؛ وذلك لأن البرهان يسلّم الحدّ من حيث هو قياس برهاني، وهذا ما أراده حين قال: «لأننا لا نبيّن القول الدال على الماهية».

وأما الحدّ، فبما أنه هو القول الدال على الماهية، فمن البيّن أن منه ما هو قول دال على ما يعنيه الاسم، أو قول اسمي آخر. مثل [الحدّ الذي يدل على] ما يعنيه "مثلث"، الذي متى علمنا أنه موجود، بحثنا عن علة وجوده (لِمَ هو). ولكن من الصعب أن ندرك على هذا النحو الأشياء التي لا نعلم أنها موجودة، وقد ذُكر سبب هذه الصعوبة سابقاً، وهو أننا لا نعلم هل هي موجودة أم لا، إلا بالعَرَض.

قال: «وأما الحدّ فقد قلنا إنه القول الدال على ما هو»، ومعناه أن حدّ الحدّ هو القول الدال على ماهية الشيء. وبعد أن وضع الحدّ، شرع في تمييز الأنواع التي ينقسم إليها اسم الحدّ، وقال: «ومن البين أن هذا [أحدها]، وهو الذي يقول ماذا يدل عليه الاسم». المعنى هو أن أحد الأقوال التي يطلق عليها اسم "الحدّ" هو القول الذي يوضح دلالة الاسم، وسيكون ذلك في الأشياء المجهولة الوجود. كما لو قيل: ماذا يعني اسم "الخلاء"، واسم "الطبيعة"؟ فيقال إن الخلاء يعني المكان الذي لا جسم فيه، واسم الطبيعة يعني مبدأ الأجسام التي تتحرك وتسكن بذاتها، دون أن يكون لدينا علم عن الخلاء هل هو موجود أم غير موجود. ومن الواضح أن قوة دلالة هذه [الحدود] هي قوة الاسم، ولكن هذه الحدّود هي التي تضع مبدأ البحث عن الوجود، من حيث إن هذه الأشياء الجوهرية هي علل، كما قلنا سابقاً.

وعندما قال: «أو القول الداخل في باب دلالة الاسم»، فإنه يقصد به الأقوال التي توضح أسماء الأشياء الموجودة لدينا دون أسمائها؛ ولهذا السبب وضعها – حسب ما أعتقد – داخلة في باب دلالة الاسم، أي في باب الأشياء التي يجهل وجودها. ولقد كان الأمر كذلك، لأن الأشياء التي لا يُعلم وجودها من خلال عللها، لا يُعلم وجودها على الحقيقة يقيناً؛ مثلما أن الحدّود التي تتعلق بمثل هذه الأشياء تُشبَّه بالحدّود التي هي أقوال شارحة للأسماء. ثم ضرب مثالاً لهذا النوع من الحدّود فقال: «كمثال هذا، "ما الذي يدل عليه اسم المثلث؟»». والمعنى هو أن مثال هذا هو الذي به يُبيّن المهندس اسم المثلث من جهة أنه شكل ذو ثلاثة أضلاع، لأن هذا هو حد المثلث من الجهة التي هو بها مثلثٌ معلومُ الوجودِ عندنا، وهو [أي هذا الحدّ] يوضح بجلاءٍ من الجهة التي ليس المثلث بها معلوم الوجود عندنا من جهة سببه، وهو بهذا النحو يُشبَّه بالأقوال الشارحة للأسماء، أي [الأشياء] التي يُجهل وجودها مطلقاً.

ولأن هذا هو معنى المثلث، أي لأن وجوده معلوم عندنا لا من جهة سببه، قال هذا: لأننا متى حصل لنا أنه موجود، فإننا نبحث عن "لِمَ هو؟". والمعنى هو أن مثال هذه الأشياء التي نعتبر فيها مطلب "لِمَ هو؟"، هو أن هذه الحدّود ستكون بالضرورة عن أشياء معلومة الوجود بهذا النحو من المعرفة، أي أشياء معلومة الوجود لا من جهة أسبابها. وعندما قال: «وهذا، لأنه من الصعب أن نقبل الأشياء التي لا نعلم إن كانت موجودة»، فالمعنى هو أن التسليم بمثل هذه الحدّود للأشياء صعبٌ للغاية، أي الأشياء التي لا نعلم أنها موجودة من جهة أسبابها، بل من جهة عارضٍ من عوارضها. والأمر كذلك حقاً، لأنه من

الصعب، أو من المحال، أن تُعرف أسباب الأشياء التي عُلِمَ وجودها كهيئةٍ لأعراضها.

ولكن الأمر على هذا النحو، لأنه من الصعب أو المستحيل أن تُعرف علل وجود الأشياء المعلومة، مثل هيئة الأعراض. وهذا لأن معرفتنا بوجود مثل هذه الأشياء هي معرفة سطحية، لأننا لا نعرف وجودها من خلال عللها، ولهذا تصعب علينا معرفة عللها، ومعرفة حدودها [حدّاتها] من خلال عللها؛ لأن معرفة وجود الأشياء شرط متقدم على معرفة ماهيتها. وعندما تكون لدينا هذه المعارف السطحية، أي التي يُشترط فيها التقدم في معرفة الحدّ، يصعب علينا أن نقف على الحدّ لذاته. وهذا هو ما أشار إليه عندما قال: «أما علة الصعوبة فقد شرحناها فيما سبق».

وذلك لأنه بالنسبة للأشياء التي يُعلم وجودها لا من خلال علتها، فليس هناك سبيل البتة إلى معرفة حدودها، ولا بالعَرَض، كما قال عن الوقوف على [حقيقة] الكسوف، من خلال ملاحظة الظل في وقت التقابل الفلكي. وعلة ذلك هي ما ذكره عن وجود المثلث، وعن معرفة وجود الكسوف من خلال شيء متأخر عنه، لأن كليهما يتضمن معرفة الوجود لا من خلال علته. وذلك لأنه في الأشياء التي لا يُعلم وجودها بواسطة عللها، يُعلم وجودها من أمور متأخرة عنها، سواء كان هذا [الأمر المتأخر] علة لها أم لا، وهذا لأن كلتا الحالتين تتضمن أن المعرفة بوجودها ناقصة.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: والقول يُقال إنه واحد على نحوين، أحدهما ما يكون بالرباط.. والآخر هو ما يدل على الربط، أي [حمل] شيء واحد على شيء

واحد لا على سبيل العَرَض. وأحد الحدود هو هذا الذي قيل الآن. والآن، يُوجد حدّ آخر، وهو القول الذي يُعلِّم "لِمَ كان هذا الشيء". لكن هذا [الحدّ] الأول له دلالة بالتأكيد، لكنه لا يبرهن برهنةً، أما الآخر فهو كبرهانٍ على الماهية، ولكنه يتميز عن البرهان بالوضع. وهذا لأن هناك فرقاً بين قولنا: "لِمَ يرعد؟" وقولنا: "ما هو الرعد؟". وذلك لأنه في الحالة الأولى سيجيب قطعاً: "لأن النار التي في السحاب تنطفئ"، أما عن "ما هو؟" فسيجيب عنه قطعاً بأنه "صوت انطفاء النار في السحاب". فالقول الواحد بعينه إذن يُقال على نحوين: فبأحد الوجهين يكون برهاناً متصلاً، وبالآخر يكون حدّاً).

(ترجمة "متّى": والقول يقال إنه واحد على ضربين: أحدهما بالرباط، بمنزلة إيلياس، والآخر بأن يدل بشيء واحد على شيء واحد، لا بطريق العرض. ـ فأحد الحدود هو هذا الذي قيل الآن. وقد يوجد حدّ آخر وهو قول يعرّف: لِمَ هو الشيء؟ وذلك المتقدّم قد يدل دلالة، فأما بياناً فلا يبيّن. وهذا الآخر فمن البيّن أنه كالبرهان على ما هو، وإنما يخالف البرهان بالوضع، وذلك أن بين أن يقال: لِمَ يرعد؟ وبين أن يقال: ما هو الرعد؟ ـ فرقاً. وذلك أنه قد يجيب إما في ذلك، فلأن النار التي في السحاب تنطفيء؛ وأما ما هو الرعد فيجيب عنه بأنه صوت انطفاء النار في السحاب. فإذن قول واحد بعينه يقال على جهتين مختلفتين. أما في تلك الجهة فبرهان متصل؛ وأما في هذا فتحديد. ـ وأيضاً حدّ الرعد أنه صوت فى السحاب. وهذا هو نتيجة البرهان على معنى ما هو وحدّ الأشياء التي لا وسط لها هو وضع لمعنى ما هو غير مبرهن).

التفسير

ثم أراد أن يُبيّن على كم وجه يُقال الحدّ. وبما أن الحدّ هو قول واحد، والقول الواحد يُقال على وجوه، فهو يريد أن يُعلِّم على كم وجه يُقال [القول الواحد] ليدخل من ذلك المعنى الذي من أجله يُقال، فقال: «وأما الآخر فبكونه يدل على واحد من واحد لا بالعرض». ومعناه، أنه يدل بقولٍ واحد على معنى واحد لا بالعَرَض. وذلك لأنه قد تبين في كتاب "العبارة" أن الأقوال التي تتركب تركيبًا شرطيًا بالرباط، منها ما هو واحد بالذات، ومنها ما هو واحد بالعَرَض. ولهذا السبب أراد أن يُعلِّم من هذا أن الحدّ هو قول واحد بالذات، لا بالعَرَض.

ولكن بعض الذين شرحوا هذا الكتاب قالوا إنه أراد بكلامه هذا أن يدل على القول المعيّن الذي هو واحد، وهو أن يكون محموله لفظًا واحدًا يدل على معنى واحد، وكذلك موضوعه، وهذا الأمر الواحد بعينه قد بيّنه أيضًا على نحو مماثل في كتاب "العبارة". لكن الشرح الأول أليق بهذا الموضع، لا سيما مع قوله «لا على سبيل العرض».

ثم قال: «وأحد أنواع الحدّود هو الذي قيل الآن»، أي الحدّ الذي لم يأتِ فيه بالعلة التابعة للمحدود، مثل حد المثلث وحد الدائرة. ثم قال: «والآن يُوجد حد آخر، وهو القول الذي يُعلِّم لِمَ هو هذا». ومعناه، أنه يوجد الآن نوع واحد من الحدّود، وهو ذلك الذي قوته قوة البراهين التي تعطي الحدّ وعلته: وهذه هي الحدّود التي لها علة هي علة الماهية، بحسب ما قاله في المواضع المتقدمة، مثل حد الخسوف وحد الرعد. وهذه هي الحدّود التي يقول عنها إنها تتضح من البرهان، وإن البرهان لا يعطيها بنفسه.

وعندما قال: «لكن هذا الأول يدل دلالةً، ولا يُبرهن برهنةً»، فمعناه أن النوع الأول من الحدّود التي ذكرناها يدلّ يقينًا على وجود الشيء المحدود، لكنه لا يُبرهن عليه، أي ليس في هذه الحدّود برهان. وذلك لأن الأشياء التي وجودها معلوم، إذا كان العلم بوجودها من جهة عِللها، فسيكون لا محالة سبيلٌ من عِللها إلى حدّاتها، والبراهين هي حدّات بالقوة. وإذا كان الوجود في مثل هذه الأشياء مجهولاً، والعلةُ معلومة، فإن المسلك يكون من العلة إلى معرفة الوجود والماهية. وإذا كان وجودها ليس بسبب عِللها، فإن معرفة حدّاتها بواسطة عِللها ستكون عسيرة جدًا، أو غير ممكنة، إن لم تكن لها عِلل.

ولما قال: «إن هذا [النوع من الحدّ] أو ذاك هو على نحوٍ ما برهانٌ على الماهية، ولكنه يختلف عن البرهان بالوضع»، فإن معناه أن ذلك النوع من الحدود، الذي هو الحدّ الذي تُؤتى فيه بالعلة الخارجية، هو بالقوة برهانٌ مطلقٌ على الشيء المحدود، أي أنه يفيد وجود المحدود وعلته معًا. ولكن الحدود والبراهين في مثل هذه الأمور تختلف في الترتيب والوضع، وذلك لأن مسلك البراهين هو مسلك القول الجازم، أما مسلك الحدّ فهو مسلك الشرط والوصل. وفضلاً عن ذلك، فإن ما يتقدم في أحدهما يتأخر في الآخر.

ولأنه قال إنه لا فرق بين هذا البرهان والحدّ إلا في الترتيب، فقد يقول قائل: إذن، إن ما يقدمه البرهان هو عين ما يقدمه الحدّ. ولكنك قد أثرت هذا وقلت إن السؤال عن "ما هو" ليس هو السؤال عن "لِمَ هو". يريد أن يبين أن بين البرهان، الذي يتألف منه [أي من الحدّ]، وبين الحدّ، الذي يؤلِّف، فرقًا في حقيقة الأمر، وقال: لأن بين القول "لِمَ يرعد؟" والقول "ما هو الرعد؟" فرقًا، أي أننا نقول إن الحدّ يختلف عن البرهان في طريقة الإبانة، وإن بينهما فرقًا؛ لأن العبارة التي توضع في الجواب عن "ما هو الرعد" تختلف عنها [أي عن عبارة البرهان] في الترتيب فقط.

ثم قال: «وهذا، لأنه سيجيب حتمًا على هذا [أي سؤال اللِّمَ] بقوله "لأن النار التي في السحاب تنطفئ"، وأما على "ما هو" فسيجيب عنه بأنه "صوت انطفاء النار في السحاب"». والمعنى هو، وهذا، لأنه سيجيب السائل عن "لِمَ يحدث الرعد في السحاب" بقوله "لأن النار التي في السحاب تنطفئ"، وسيُجاب عن سؤال "ما هو الرعد" بأنه "صوت انطفاء النار في السحاب"، وهنا يتبع هذا ذاك الذي يسبقه هناك، ويسبقه من غير هذا المسار [البرهاني].

وبعد أن أثبت هذا، قال: «إذن فالعبارة الواحدة بعينها تقال بطريقتين، فبهذه الطريقة تكون برهانًا متصلًا، وبتلك تكون حدًّا». والمعنى هو، لقد اتضح إذن أن الشيء الواحد بعينه يقال بطريقتين، إذا كان فيما يقال بالطريقة الواحدة حدٌّ تام. وفوق ذلك، فإن حدّ الرعد هو "صوت في السحاب"، وهذا هو نفسه نتيجة البرهان على ماهيته. وأما حدّ الأمور التي لا واسطة لها، فهو وضعٌ لماهيتها التي لا يُبرهَن عليها.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأيضًا، إن حدّ الرعد، وهو "صوت في السحاب"، هو نتيجة لبرهان بحسب معنى "ما هو". أما حدّ الأشياء التي لا حد أوسط لها، فهو وضع لمعنى "ما هو" لا يُبرهَن عليه. فأحد أقسام الحدّ إذن هو قول عن معنى ماهية الشيء لا يُبرهَن عليه، والآخر هو قياس عن معنى "ما هو" يختلف عن البرهان في الترتيب، والثالث هو نتيجة برهان على "ما هو").

(ترجمة "متّى": وأحد أقسّام الحدّ إذن هو قول على معنى ما الشيء غير مبرهن؛ والآخر قياس على معنى ما هو، يخالف البرهان بالتصريف؛ والثالث نتيجة لبرهان على ما هو).

التفسير

بعد أن علّم [أرسطو] علاقة البراهين بالحدّود، أي أنه ميّز البراهين التي يتضح منها الحدّ عن البراهين التي لا يتضح منها الحدّ، فإنه يريد أن يعلّم هنا عكس هذا، وهو علاقة الحدّود بالبراهين. فقال: «وأيضًا، إن حدّ الرعد، وهو 'صوت في السحاب'، هو نتيجة برهان بحسب معنى 'ما هو'». والمعنى هو: بسبب ما قلناه عن علاقة البراهين بالحدّود، يتضح أن الحدّود، من الجهة التي تتناسب بها [مع البراهين]، هي ثلاثة أنواع:

1. الحدّ الذي هو نتيجة لبرهان، مثلما قلنا عن حدّ الرعد أنه "صوت في السحاب". وهذا هو الحدّ الذي، عند التجربة، يظهر كنوع من البرهان، يكون فيه الحدّ الأوسط هو العلة لوجود صوت في السحاب. وعندما يُدرَك هذا الحدّ بالتجربة مع علته ويؤخذ معها، فإنه يصبح برهانًا مختلفًا في الوضع (الترتيب). وهذا هو النوع الآخر من الحدّ. وبعد ذلك ذكر هذا النوع من الحدّود، وهو ذلك الذي قال عنه إنه نتيجة البرهان. ثم ذكر النوع الثاني من الحدّود الذي هو مبدأ البرهان، وهي الحدّود التي تُستخرج عن طريق القضايا الأولية، وقال: «أما حدّ الأشياء التي لا وسط لها، فهو وضعٌ لمعنى "ما هو" غيرُ مُبرهَن عليه».

والمعنى هو أن صنف الحدّود التي هي حدّات لأمور لا تُبرهَن بالقياس بل هي معروفة بذاتها (أعني الحدود التي تُبيَّن من خلال خواصها الذاتية)، هي [على النقيض من] الحدود القائمة في الأشياء الموجودة، وهي التي تأتي عن طريق قضايا البرهان، أي أنها تكون قضايا في البراهين.

وعندما قال: «لا وسط لها»، فقد أشار إلى أنه يُفهم من قوله معنيان اثنان: أحدهما، أنها لا وسط لها على الإطلاق، وهذه هي الحدّود التي يُعلم بذاتها أنها حدود. أو أشار إلى أنه يريد أنها لا وسط لها في الصناعة التي توضع فيها، ولكن لها وسط في صناعة أعلى منها. ولأن تلك العبارة تشمل كلا النوعين، فقد عناهما معًا، أي أن صاحب الصناعة يضع هذين الوضعين كليهما. وقال: «هو وضع لمعنى "ما هو" غير مبرهن»، أي: وهو ما لا يُبرهَن عليه ببرهان، أي إما في ذاته، أو في تلك الصناعة، وإن كان قد بُرهِن عليه ببرهان في صناعة أخرى.

وبعد أن اتضحت هذه الأنواع الثلاثة من الحدّود من خلال قوة الكلام، شرع في إيجازها، فقال: «إذن، أحد أقسام الحدّ هو قولٌ عن معنى "ما هو" غيرُ مبرهن». والمعنى هو أنه قد تبين من هذا أن أحد أقسام الحدّ هو قول غير مبرهن يدل على ماهية الشيء، وهذا هو ما أسماه مبدأ البرهان.

ثم قال: «ونوعٌ واحد من معنى "ما هو الشيء" يختلف عن البرهان في الترتيب». والمعنى هو: والنوع الثاني من الحدود هو برهانٌ على ماهية الشيء، إلا أنه يختلف هو نفسه عن البرهان في الترتيب، أي بالوضع. وهذا هو ما به يحصل معنى الحدّ بعلّته، وهذا هو ما أسماه "برهاناً مختلفاً بالوضع". ثم قال: «والنتيجة الثالثة للبرهان على "ما هو"»، والمعنى هو: والحدّ الثالث الذي هو نتيجة للبرهان. فالحدود عنده إذن على ثلاثة أنواع: الحدّ الذي هو مبدأ للبرهان، والحدّ الذي هو برهان مختلف بالوضع، والحدّ الذي هو نتيجة للبرهان، أي نتيجة البرهان الذي هو بالجملة حدّ تام.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> فقد اتضح إذن مما قلنا بأي وجه يوجد برهان على "ما هو"، وبأي وجه لا يكون، وعن أي أشياء يكون البرهان، وعن أيها لا يكون. وأيضًا، بحسب كم نوعًا يُقال الحدّ، وبأي وجه يُظهَر "ما هو"، وبأي وجه لا يُظهَر، ولأي أشياء يكون، ولأيها لا يكون. وأيضًا، ما هو معنى الحدّ عند البرهان وكيف يمكن أن يوجدا لشيء واحد بعينه، وكيف لا يمكن).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فقد ظهر مما قيل كيف يوجد البرهان على ما معنى ما هو، و كيف لا يكون، و لأي الأشياء يوجد البرهان، و لأيّها لا يوجد؛ وأيضاً كيف حال الحدّ عند البرهان، وكيف يمكن أن بكون موجوداً لأمر واحد بعينه، وكيف لا يمكن).

<u>التفسير</u>

قال: «فإذن قد بان مما قلناه كيف يوجد البرهان على الماهية (ما هو)»، ومعناه أنه قد بان مما قلناه كيف يصدر الحدّ عن البرهان. وذلك أنه إذا أُنتج الحدّ من البرهان، فإنه حينئذٍ لا محالة يوجد برهانٌ على نحوٍ ما على معنى الماهية، أي على الحدّ.

وأما أيُّ برهانٍ يكون هذا، فإنما يكون كذلك حين يكون الحدّ الأكبر هو الشيء المحدود، ويؤخذ القول الشارح له بدلًا من اسمه. وقد أورد [هذا البرهان] علّة الحدّ الأكبر، سواء كانت هذه العلة مما يدل عليه بقولٍ فيكون حدّاً لشيء ما، أو كانت مما لا يدل عليه بقول. وذلك لأن اعتبار الحدّ الأوسط، الذي هو علة الحدّ الأكبر، لا يخرج عن أربعة أنحاء:

أحدها أن يدل [الحدّ الأوسط] على كل واحدٍ من الطرفين بلفظٍ مفرد، وهذا البرهان ليس حدّاً بالقوة القريبة، ولكن إن كان [حدّاً]، فهو [حدٌّ] بالقوة البعيدة. أي أنه لا يصير حدّاً بمجرد تغيير الوضع، إلا بعد أن يوضع الحدّ الأكبر وضع القول الشارح.

والضرب الثاني هو أن يكون الحدّ الأوسط دالاً على نفسه بقول، والحدّ الأكبر [كذلك دالاً على نفسه] بقول، ولا شك في هذا البرهان من حيث هيئته أنه حدٌّ تام بالقوة. ويقع في الحدّ الأوسط معنيان، بهما يُبرهَن على الحدّ الأكبر، أي [على الصلة] بين العَرَض الذي هو جنس المحدود، وبين موضوعه.

والثالث: أن يكون الحدّ الأكبر دالاً عليه بالقول، والأوسط دالاً عليه بلفظ. وهذا التركيب هو أيضاً حد بالقوة، كالحدّ التام، وهو لا يختلف عن الأول [أي النحو الثاني]. ويقع الحدّ الأوسط فيه حين يُشتَق من الأول.

والرابع: أن يكون الحدّ الأكبر دالاً عليه بلفظ مفرد، والأوسط، الذي هو علته، دالاً عليه بالقول. وهذا التركيب هو أيضاً حد بالقوة، إلا أنه بعيد عن الأول، لأنه يحتاج فيه إلى البرهان على الاسم والشيء، كما أن المقصود في برهان «لِمَ» يحتاج في ذلك إلى معنى البرهان البسيط. وأما قوله: «والذي به هكذا وفي غيره لا يكون »، فيريد به أن يُنتِج البرهانُ أن الحدّ موجود في المحدود، وذلك بواسطة حد آخر هو الحدّ الأوسط.

وقوله: «وعن أي الأشياء يكون البرهان وعن أيها لا يكون»، فمعناه أنه يتضح بهذا ما هي الأشياء التي لها براهين، وهي التي تكون حدودها بالقوة القريبة، وما هي الأشياء التي ليس لها [براهين]. ولكنه أراد بذلك الحدّود التي تكون عللاً خارجة عنها، وهذه هي الأعراض، وذلك لأن جزءاً كبيراً من البراهين يكون عنها.

وقوله: «وأيضًا على كم نوعًا يُقال الحدّ»، فمعناه أنه يتضح من هذا على كم نوعٍ من أنواع القول يُطلق اسم "الحدّ." وأما قوله: «وبأي شيء يُبيَّن ما هو الشيء، وبأي شيء لا يُبيَّن»، فمعناه أنه متى اتضح أيُّ البراهين هي التي تعطي الحدّ وأيها لا تعطي، سيتضح من ذلك بأي شيء يُبيَّن حد "ما هو الشيء" وبأي شيء لا يُبيَّن.

ثم قال: «وأي الأشياء لها [حد] وأيها ليس لها»، فمعناه أنه يتضح بهذا أي الأشياء لها حدود متوسطة لا يمكن البرهنة على وجودها، وهي تلك التي توجد فيها البراهين التي بواسطتها تتضح الحدّود.

ثم قال: «وأيضًا ما هي منزلة الحدّ عند البرهان»، فمعناه أنه يتضح من هذا ما هي نسبة الحدّ إلى البرهان، أي أنهما يتفقان في المادة ويختلفان في

الصورة، لا بمعنى أن أحدهما يوجد دون الآخر على الإطلاق، أي أنهما يختلفان في المادة والصورة معًا، ولا أنهما يتطابقان أيضًا على الإطلاق، أي يتفقان في المادة والصورة معًا، بل كل منهما يختلف عن الآخر من جهةٍ ما.

وأما قوله: «وكيف يمكن أن يوجد [الشيء] الواحد بعينه، وكيف لا يمكن». فالمعنى هو، وهو واضح من نسبة أحدهما إلى الآخر، أن الجهة التي يمكن بها أن يُوجد الواحد هي المادة، والجهة التي لا يمكن بها [أن يوجد] هي الصورة.

(11)

العلل المختلفة المأخوذة أوساطًا

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وبما أننا نظن أننا نعلم عندما نعلم العلّة، والعلل أربع: إحداها هي ما كان عليه الشيء (الماهية)، وأخرى هي التي بوجودها يلزم وجود هذا الشيء (المادية)، والثالثة هي ما حرّك شيئًا أولًا (الفاعلة)، والرابعة هي ما من أجله [يوجد الشيء] (الغائية)، فإن كل هذه [العلل] تُبيَّن بالحدّ الأوسط. وهذا، أي القول بأنه "إذا وُجد هذا لزم وجود ذاك"، لا يكون بمقدمة واحدة، بل بمقدمتين على الأقل، وهذا يكون عندما تشتركان في حد أوسط واحد. فبقبول هذا الواحد [أي الحدّ الأوسط]، تلزم النتيجة ضرورةً).

(ترجمة "متّى": ولما كنا إنما نظن أنّا قد علمنا متى علمنا العلة، فكانت العلل أربعاً: أحديها: ما معنى الوجود للشيء في نفسه؟

والأخرى: عندما يكون: أيّ الأشياء يلزم أن يكون هذا الشيء؟ والثالثة: العلة التي يقال فيها: ما الأول الذي حرّك؟

والرابعة: هي التي يقال فيها: نحو ماذا؟ فإن جميع هذه تُرى في المتوسط. ـ وذلك أن العلة التي يقال فيها إن عند وجود هذا الشيء يجب أن يوجد هذا الشيء فإنها ليست عند أخذ مقدمة واحدة، لكن عند ماهي، أقل ما تكون، اثنتان. وهذه هي شيء كان لهما وسط واحد. فإنه عندما يوجد هذا واحداً، فالنتيجة موجودة من الاضطرار).

التفسير

وقد عرض له في هذا الموضع أن يذكر أنواع العلل، لأن كل واحدة منها توجد حدًا أوسط في البراهين. ثم شرع في ذكر السبب الذي من أجله يترتب أن تكون العلل هي الحدّود الوسطى في البراهين، وهذا لأنه قد تم بيانه في بداية المقالة الأولى من هذا الكتاب، أنه من الواضح حقًا أننا نعلم الشيء عندما نعرفه

بعلّته. وإذ كان الأمر كذلك، فمن الواجب قطعاً أن نعلم كم عدد كل العلل، وأن نبحث عن الشيء الواحد بعينه إن كان هذا ممكناً، أو أن نبحث في كل واحد من الموجودات عما يوجد فيه من أنواع العلل. وأما أن العلل أربع، فذلك بيّنٌ بالاستقراء، أو من جوهر الإدراك الطبيعي الذي لدينا عن معرفتها، عندما نجهل شيئاً ما.

وحين قال: «إحداها هي معنى الوجود بذاته فقط»، فإنه يعني بها الصورة. وذلك لأنها هي المعنى الذي به يوجد الشيء بالفعل. وأما حين قال: «والأخرى هي التي بوجود أي شيء كان، يجب أن يكون هذا موجوداً»، فإنه يعني بها الهيولى (المادة). وذلك لأنه بوجود أي شيء من الأشياء، يجب أن يكون هذا الشيء متقدماً عليه، كما في المثال، فإنه يجب أن تكون العناصر متقدمة على الأجسام المتشابهة الأجزاء التي تتركب من تلك العناصر، وأن تكون الأجسام المتشابهة الأجزاء متقدمة على الأجسام الكلية. وحين قال: «وأما العلة الثالثة فهي التي يقال عنها: ما هو أول ما حرَّك؟»، يُفهم بها العلة الفاعلة، وبالجملة: المحرِّك. فإنه يعني بقوله «ما هو أول ما حرَّك؟» تلك العلة التي يُسأل عنها بالطبع عن كل ما يتكون من شيء آخر، والذي منه مبدأ حركته لكي يتكون. وذلك لأن الإنسان يجد بالطبع في كل ما يتكون هذه العلة، أي الفاعلة، ويسأل عنها فيقول: "ما هو أول شيء حرَّك هذه الهيولى وهذا التكوين؟". وكذلك يُطلب في كل ما يتكوّن أن تُعلَم المادة، فيُقال: ما هذا الذي يتكوّن؟ وكذلك يُطلب معرفة ما هو الشيء في نفسه، أعني لكي تُعلَم صورة ما يتكوّن، ويُطلب معرفة "لماذا يتكوّن"، الذي هو الغاية. ومن هذا البحث وهذا الترتيب الذي لدينا فيها، يتضح أن هذه العلل أربع. وذلك لأنه متى أدركها [الإنسان] بحسب طبيعة

شيءٍ ما، أو بواسطة القياس، توقّف الشوق الذي لديه لمعرفة هذا الشيء، ورأى أنه قد أدرك معرفته على وجه الكمال، ولا يبقى له شوق إليه خارجاً عن علل هذا الشيء.

وحين قال: «وأما الرابعة، التي يُسأل عنها بـ "كيف هذا؟"»، فإنه يعني بها العلّة الغائية، وذلك لأنها هي التي يُسأل عنها فيُقال: «لأي شيء يتكوّن هذا؟» أو «كيف يكون هذا؟». وبعد أن ذكر أن العلل أربع، قال: «إذن بهذه تعرف بواسطة الحدّ الأوسطش. والمعنى هو أنك ستجد كل واحدة من هذه العلل الأربع حداً أوسط في البراهين. ثم قال: «وذلك أن العلّة التي يُقال عنها: "إذا وُجد هذا، لزم أن يوجد ذاك"، لا تكون [كذلك] بوجود مقدمة واحدة». والمعنى: أنه يتبع ذلك أن تُتّخذ كل واحدة منها حداً أوسط، لأنه لن يكون هناك قياس من مقدمة واحدة. فمثلاً، في العلّة التي هي من جهة المادة، حين يبيّن شخص ما أنها علّة لشيء ما، أعني أن المحمول موجود في الموضوع، فلن يتضح هذا البتة إذا أتى فيه بمقدمة واحدة، بل على الأقل ما يأتي به هو مقدمتان اثنتان. ولا يمكن في هاتين المقدمتين ألا تجتمعا في حد واحد، وهذا هو ما يسمى الأوسط، وتتميزان بحدين اثنين، وهما اللذان يُدعى أحدهما الأكبر، والآخر الأصغر، بحسب ما تم بيانه في كتاب القياس.

وهذا هو ما عناه: «ولكن على الأقل، أن تكونا اثنتين، وهاتان الاثنتان تشتركان في حدٍّ أوسط واحد». والمعنى هو، ولكن عندما يستدل المستدل بأقل ما يتألف منه القياس، تكون هناك مقدمتان، وهاتان المقدمتان تشتركان في حد أوسط، وتنفصلان بحدين [طرفين]. ثم قال: «فإذا وُجدت هذه الوحدة، وُجدت النتيجة بالضرورة حتمًا». والمعنى هو، أنه لكون هاتين المقدمتين قولًا واحدًا

بسبب اشتراكهما في الحدّ الأوسط، تلزم عنهما النتيجة بالضرورة، وهذا كله قد بُيِّن من قبل في كتاب القياس، ولكنه أورده هنا على سبيل التذكير.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأيضًا، فليكن هذا بيّنًا: لِمَ كانت الزوايا التي في نصف الدائرة قوائم، وأنها شيء قائم: ولتكن القائمة هي (أ)، ونصف القائمتين هو (ب)، والزاوية التي في نصف الدائرة هي (ج)، فالعلة إذن في وجود الاستقامة في (ج)، الذي هو كونها في نصف الدائرة، هي (ب) نفسها، وذلك لأن هذا [ب] مساوٍ لـ (أ)، و(ج) مساوٍ لـ (ب)، وهو نصف القائمتين. فلما كان (ب)، الذي هو نصف القائمتين، موجودًا في (ج)، فإن (أ) موجود في (ج): وهذا هو القول بأن الزوايا التي في نصف الدائرة هي قوائم. وهذا هو المعنى، أي ما هو الوجود، والشيء بذاته، وكلاهما شيء واحد ونفسه، لأن القول يدل على ذلك. فقد اتضح إذن الآن عن الحدّ الأوسط بالمثل أيضًا، أنه علة معنى وجود الشيء بذاته).

(ترجمة "متّى": وهذا معلوم هكذا أيضاً: لِمّ صارت الزاوية التي في نصف الدائرة قائمة؟ والقائمة هي شيء ما. فلتكن القائمة التي عليها آ. وليكن نصف القائمتين التي عليها ب. ولتكن الزاوية التي في نصف الدائرة التي عليها ح. فالعلة في أن آ القائمة موجودة ل حَ، وهي التي في نصف الدائرة، هي بَ. وذلك أن هذه مساوية ل آ و حَ ، و حَ ل بَ نصف القائمتين. فإذا كانت بَ - وهي نصف القائمتين - موجودة ل حَ، ف آ موجودة ل حَ، وهذه هي القول بأن الزاوية التي في نصف الدائرة قائمة؛ لهذا والوجود لها وما هو في نفس جوهرها هو واحد بعينه من قِبَل إنه على هذا يدل القول. فقد ظهر الأوسط أيضاً أنه هو العلة لمعنى الوجود للشيء بذاته).

التفسير

ثم حكى، وبأن الحدّ الأوسط يؤخذ في كل واحدة من العلل، تتركب منها مقدمتان، وقد ذكر هو هذا من جهة العلة التي هي على طريق المادة، وأورد في ذلك مثالاً للعلة المادية من علم الهندسة، وإن كانت في هذه العلة مادة، فليست

مادة حقيقية، لكن وُجد فيها ما نسبته إلى الشيء نسبة المادة [له]. وقال: «وأيضاً يتضح الأمر هكذا: لِمَ كانت الزوايا التي في نصف الدائرة قائمة».

والمعنى هو، لما كان الشيء الذي به تُعطى العلة، الذي هو على طريق المادة، تتركب من هذا مقدمتان تشتركان في الحدّ الأوسط: ويُعلم ذلك بالمثال هكذا، لو سأل سائل هل زوايا المثلث الواقعة في نصف الدائرة قائمة، أعني التي على محيط الدائرة، فأُجيب بما يقال، بأن زوايا المثلث الواقعة في نصف الدائرة هي نصف [مجموع] الزاويتين القائمتين اللتين على المحيط حسبما بيّن المهندسون، وثانياً، بأن نصف القائمتين هو زاوية قائمة، فيُستنتج من ذلك أن الزوايا التي في نصف الدائرة هي قوائم. ومن البيّن أن هذه النتيجة تلزم من كونها مساوية لنصف قائمتين؛ ولذلك، متى سُئل في مثل هذا السؤال: "لِمَ كانت الزوايا التي في نصف الدائرة كذلك؟"، بعد أن عُلم وجودها، أجاب بهذه العلة. ومن البيّن أنها علة على طريق المادة، لأن هذه الزوايا مساوية لنصف قائمتين، ولأن الكل الذي هذه [الزوايا] نصفه هو مساوٍ لقائمتين، ومن البيّن أن أنصافها متقدمة على الكل بالتقدم بحسب المادة[1]: لأنه ليس في هذا الجنس علة مادية، بل فيه علة صورية؛ ولذلك ليس من البعيد أن يقال إن هذا المثال هو مثال للعلة التي هي على طريق الصورة[49].

وعندما قال: «و'القائم' هو شيء ما. وليكن 'القائم' هو ما فيه أ»: وبما أن "القائم" في هذا المثال هو "شيء ما"، فسيؤخذ الحرف (أ)، جرياً على العادة، ليكون مكان الحدّ الأكبر. ثم قال: «وليكون نصف قائمتين هو الذي فيه

---

[49] هذا هو القول: إن الزوايا التي في نصف الدائرة هي قوائم. أما البرهان فهو ما به يكون الشيء بحسب جوهره واحداً بعينه لكليهما. فإن هذا ما يعنيه القول. ولذلك من الواضح أن الحد الأوسط نفسه هو علة برهان كون الشيء [على ما هو عليه] بحسب جوهره. وذلك لأن كل واحد من الوسطين يساوي نصف قائمتين. ولكن من المعلوم أن الوسط يسبقه [أي يسبق الكل] بأسبقية الأجزاء على الكل، وهي أسبقية مادية. فهذه العلة ليست من هذا الجنس المادي، بل هي علته الصورية. ولذلك ليس من المستبعد أن يكون هذا المثال مثالاً للعلة التي هي على نمط العلة الصورية.

(ب)». فالمعنى هو: وسنضع الحدّ الأوسط، في هذه المسألة، وهو "مساواة تلك الزاوية لنصف قائمتين"، وهو المشار إليه بالحرف (ب). ثم قال: «ولتكن الزاوية التي في نصف الدائرة هي التي فيها (ج)». فالمعنى هو: ولتكن الزاوية التي في نصف الدائرة، التي هي الطرف الأصغر في هذه المسألة، هي المشار إليها بحرف (ج)، وهو حرف الحدّ الأصغر كما هو معين.

ثم قال: «فعلة كون (ج) قائمة إذن، وهو كونها في نصف دائرة، هي (ب)». فالمعنى هو: وعندما يتركب القياس على هذا النحو :(أ) في (ب)، و(ب) في (ج)، فمن الواضح إذن أن علة وجود (أ) وهو المساواة للزاوية القائمة في (ج) وهي زاوية نصف الدائرة، هي (ب) وهو المساواة لنصف قائمتين. وهذا ما عناه بقوله: «وهذا، لأن هذا هنا مساوٍ لـ (أ)، و(ج) لـ (ب)». فالمعنى هو: وهذا لأن (ج) مساوٍ لـ (ب)، و(ب) مساوٍ لـ (أ)، ويلزم عن ذلك أن (ج) مساوٍ لـ (أ). ثم بيّن ما هو (ب) الحالّ في (ج)، والذي يحلّ فيه (أ)، وقال: «ولمّا كان نصف قائمتين حالاًّ في (ج)، و(أ) حالّ في (ج)». ومعناه أن نصف قائمتين حالّ في (ج)، وهذا يعني أنه مساوٍ له، أي لزاوية نصف الدائرة. و(أ)، وهو كونها قائمة، حالّ في نصف القائمتين. وينتج عن هذا أن كونها قائمة حالّ في الزاوية التي في نصف الدائرة.

وقال: «وهذا هو القول: إن الزوايا التي في نصف الدائرة هي قوائم». ـ يريد: وقد قلنا إن (أ) حالّ في (ج)، وهو القول بأن الزوايا التي في نصف الدائرة قوائم، لأننا قد أخذنا (أ) موضع "القائمة"، و(ج) موضع "التي في نصف الدائرة.

وعندما قال: «وهذا هو القصد، أي ما هو الوجود والشيء بذاته، فكلاهما شيء واحد بعينه، لأن القول يدل على ذلك». ـ يريد: وهذا لأن الحدّ الأوسط

نفسه الذي فيه وجود القائمة، وهو الطرف الأكبر، وحدّ القائمة هما شيء واحد بعينه. ذلك أن هذا الحدّ الأوسط في مثل هذه البراهين يدل على ذلك، أي على الطرف الأكبر. وهذا يدل على أنه مثال للعلة الصورية، لا المادية، كما قلنا في الشرح.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولكن، لِمَ شُنّت حرب الميديين على الأثينيين؟ وما هي علة شن الحرب على الأثينيين؟ لأنهم اقتحموا ساردس مع الإريتريين، فهذا هو الذي حرّك الحرب أولاً. ولتكن الهزيمة هي (ب)، والسبب الذي من أجله وقعت هو (أ)، أي الظلم الأول نفسه، وليكن الأثينيون هم (ج). إذن، (أ) موجود في (ج) نفسه، أي لأن الأثينيين كانوا هم البادئين بالظلم تجاههم؛ و(أ) موجود في (ب)، ذلك أنهم هزموا أولئك الذين بدأوا بظلمهم. إذن (أ) موجود في (ب)، أي أن يُهزَم أولئك الذين كانوا البادئين بالظلم؛ و(ب) موجود في الأثينيين. وهكذا يكون الحد الأوسط هنا أيضًا هو علة الأشياء، التي يكون المحرك الأول علتها).

(ترجمة "متّى": فأما القول: لِمّ حارب أهل أثينة الذين حاربوهم؟ فهو أن يقال: ما العلة في حروب أهل أثينة؟ وهذه من قِبَل أنهم كبسوا أهل ساردس مع اراثريا، وذلك أن هذا هو الذي ثار هرقل أولاً. فلتكن الحرب ما عليه آ؛ ولتكن ب الكبس الذي تقدم، وليكن أهل أثينة ح؛ ف بَ موجودة ل حَ، أعني أنه كبسوا أولاً أهل أثينة. و آ موجودة ل بَ، وذلك أنهم قد يحاربون الذين بدأوهم بالجور. و إذن موجودة ل ب، أعني محاربة الذين بدأوا أولاً؛ وهذه، وهي ب، موجودة لأهل أثينة، وذلك أنهم هم الذين بدأوا أولاً. فالحد الأوسط هاهنا أيضاً هو علته في الأشياء التي العلة فيها المحرك الأول).

التفسير

وبعد ذلك ساق مثالاً تكون فيه العلة المادية هي الحدّ الأوسط في البرهان، ثم ساق مثالاً للعلة الفاعلة، ووضع المثال في هذه القصة التاريخية المشهورة عندهم. وهي العلة التي من أجلها حارب رجال ذلك الإقليم المعروف

عندهم. وذلك لأن رجال أثينا هم الذين بدأوا بالظلم. وعندما يسأل سائل: «لأي سبب حارب رجال تلك البلاد ورجال تلك البلاد الأخرى مع رجال أثينا؟»، يكون الجواب في هذا الأمر على سبيل العلة الفاعلة، وهو أن رجال أثينا بدأوا بالظلم، ويُصاغ القياس هكذا: رجال أثينا بدأوا بالظلم ضد رجال تلك البلاد وتلك، وأولئك الذين يقع عليهم الظلم، تكون الحرب بينهم وبين من ظلمهم؛ إذن، فإن رجال أثينا حاربوا رجال تلك البلاد وتلك.

وعندما قال: «وأما القول في: لِمَ شنّ أولئك الذين حاربوهم الحرب على الأثينيين»، فمعناه أن مَن يُسأل في مثل قولنا هذا: "لِمَ حارب الأثينيون أولئك الذين شنوا الحرب عليهم؟"، فإنه إنما يسأل عن العِلم الذي هو العلة المحرّكة للحرب. وهذا ما عناه عندما قال: «هو بعينه أن يُقال ما كانت العلة في أن يشن أولئك الحرب على الأثينيين». أي، هو بعينه سؤال عما هي العلة الفاعلة لحرب رجال ذلك الإقليم مع رجال أثينا.

ثم قال: «وذلك، لأنهم هم من ألحقوا الظلم برجال سارديس مع الإريتريين». والمعنى هو أن هذه هي العلة، لأن رجال أثينا ظلموا أولاً رجال ذينك الإقليمين، وتينك الأمتين. وذلك لأن ذلك الظلم سيكون المحرك الأول لهذه الحرب. وهذا هو ما أراده بقوله: وذلك، لأن هذا هو الذي أثار العداوة أولاً. وبعد ذلك أورد هذا المثال، وأخذ الحروف بدلًا من ذلك، ليكون الأمر أوضح، وقال: «فلتكن الحرب هي (أ). أعني، لتكن الحرب القائمة بين رجال تينك الناحيتين ورجال الأثينيين هي (أ)، وهو الحدّ الأكبر في القياس». ثم قال: «وأما (ب) فهو الجور الذي سبق. والمعنى: فليكن ذلك الذي هو الحرف (ب)، هو الجور الذي سبق من رجال الأثينيين ضد رجال تينك الناحيتين، وهو الحدّ الأوسط». ثم قال:

«ورجال الأثينيين هم (ج). وهو الحدّ الأصغر في القياس، الذي فيه (أ) بواسطة (ب). ثم قال: إذن (ب) موجود في (ج)»، أي، لأن رجال الأثينيين هم الذين ألحقوا بهم الجور أولاً. أي، لأن الجور الذي لحق بتينك الناحيتين موجود في رجال الأثينيين، أي، لأن الجور صدر أولاً من رجال الأثينيين على تينك الناحيتين. ثم قال: و(أ) موجود في (ب) نفسه. أي، أن كل من يبدأ بالجور على تينك الناحيتين... وهذا هو ما أراده بقوله: وذلك، لأنهم حاربوا أولئك الذين بدأوا بالجور. ثم قال: «إذن (أ) موجود في (ب)، أي الحرب التي بدأت أولاً».
والمعنى، أن حرب تينك الناحيتين موجودة في أولئك الذين بدأوا بالجور. ثم قال: و(ب) موجود في رجال الأثينيين، لأنهم هم الذين بدأوا أولاً.

ويُركّب القياس على هذا النحو: بدأ رجال تلك المنطقة وتلك بالعدوان على رجال أثينا أولاً، وكل من بدأ بالعدوان شنّ الحرب على أولئك الذين أوقعوا العدوان، فيُستنتج من ذلك أن رجال تلك المنطقة وتلك قد حاربوا رجال أثينا.
وعندما قال: «فالحدّ الأوسط هنا هو العلة على نحو مماثل، كما في الحالات التي تكون فيها العلة المحركة الأولى»، فالمعنى هو أن الحدّ الأوسط في هذا المثال هو علة من جنس العلل التي فيها المحرك الأول.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما علّة كل واحد من الأمور فهي الغاية التي من أجلها يوجد، فمثلاً، لِمَ يمشي؟ لكي يصح. ولِمَ البيت موجود؟ لحفظ المقتنيات". فهذا [المشي] هو سبيل الصحة، وهذا [البيت] هو سبيل الحفظ. ولا فرق بين قولنا "لِمَ يجب المشي بعد الغداء" وقولنا "لأجل أي غاية." فليكن المشي بعد الغداء هو (ج)، وألا تطفو الأغذية هو (ب)، والصحة هي (أ). فإن المشي بعد الغداء يؤدي إلى عدم طفو الأغذية على فم المعدة، وهذا أمر صحي. إذ يبدو أن

صفة عدم طفو الأغذية (التي هي ب) كامنةٌ في المشي نفسه (الذي هو ج)، وفي هذه الصفة (ب) تكمن الصحة (أ). فما هي إذن علة وجود (أ) في (ج)، أي ما هي العلة الغائية؟ إنها (ب)، أي عدم طفو الطعام، فهذا بمثابة تفسير لذلك. فإن (أ) سيعلل الأمر هكذا: لِمَ (ب) موجود في (ج)؟ لأن هذه هي حالة الصحيح).

(ترجمة "متّى": وأما جميع الأشياء التي العلة لها هي معنى: نحو ماذا؟ ـ فمثل أن يقال: لِمَ يمشي؟ فيقال: لكيما يصحّ. لِمّ البيت موجود؟ لكيما يحفظ الأثاث. فتلك نحو الصحة، وهذه نحو الحفظ. ولا فرق لوجه من الوجوه بين أن يقال: لِمَ يجب المشي بعد العشاء وبين أن يقال: نحو ماذا فليكن المشي بعد العشاء الذي عليه ح؛ وليكن: ألاّ تطفو الأطعمة الذي عليه بَ والصحة التي عليها آ. فليوضع أن معنى ألا تطفو الأطعمة في فم المعدة موجود للمشي بعد العشاء، وأن هذا هو صحي، فإن هذا هو مظنون؛ وألا تطفو الأطعمة ـ وهو ب ـ موجود للمشيء وهو حَ؛ وآ ـ وهو أن يصح ـ موجود لهذه، فالعلة في أن توجد آ ل حَ، وهي التي من أجله، هي ب وهي ألاّ تطفو الأطعمة؛ وهذه كأنها قول لتلك. وذلك أن آ هكذا تُوَفّي القول، ووجودها ل ح من أجل ب من قِبَل أن هذه هي معنى أن يصح، أعني أن تكون بهذه الحال).

التفسير

بعد ذلك، بعد أن أورد مثالاً عن العلة المادية والمحرِّكة (الفاعلة)، يورد مثالاً عن العلة الغائية، وقال: «وأما كل تلك الأشياء التي تكون فيها العلة هي القصد الذي من أجله [توجد]، فإنها تكون على نحو ما لو قيل: لأي شيء يمشي؟ وقيل: لكي يصحّ». والمعنى هو: أمّا كل الأشياء التي فيها مسألة عن العلة التي من أجلها يكون الشيء، وهي الغاية المقصودة به، فعلى نحو ما لو قيل: لأي شيء يمشي ذلك الشخص بعد العشاء؟ فيُقال: لكي يصحّ. ولو قيل: لأي شيء وُجد البيت؟ فيُقال: ليَحفَظ المقتنيات. ثم قال: «وهذا هو: علة الصحة، وهذا من أجل الحفظ». والمعنى هو: أن المشي هو بمنزلة الصحة

(طريق الصحة)، أي من أجلها، والبيت هو بمنزلة حفظ المقتنيات أي طريق حفظها.

وحين قال: «ولا فرق بوجهٍ من الوجوه بين هذا، وهو أن يقول: لأي شيء يجب المشي بعد الطعام [...] وبين أن يقول إن هذا هو عدم طفو الطعام على فم المعدة». والمعنى أنه لا فرق بين أن يقال "لأجل أي غاية هذا"، أو أن يسأل سائل "لِمَ يجب المشي بعد العشاء"، أو أن يسأل "لأي شيء هذا المشي". فحين تذكر الشيء المطلوب، لن يكون هناك أي فرق بينه وبين المشي الذي يُجاب به على السؤال.

ثم ذكر هذا المثال في المواد، وجعل الحروف (العناصر) بدلاً منها، لتتضح الكلية فيها، وقال: ليكن "المشي بعد العشاء" هو ما يرمز إليه الحرف (ج)، أي ليكن الحدّ الأصغر هو "المشي بعد الطعام"، وليكن الحرف (ج) دالاً على هذا الشيء. ثم قال: وليكن "ألا يطفو الطعام" هو ما يرمز إليه الحرف (ب). والمعنى: وليكن الحدّ الأوسط في هذا المثال هو "ألا يطفو الطعام على فم المعدة". ثم قال: و"الصحة" التي يرمز إليها الحرف (أ)، أي ليكن الحدّ الأكبر في هذا القياس هو "حفظ الصحة"، وهذا هو ما دل عليه الحرف (أ).

ثم قال: «فليُوضع إذن، أن الأمر الذي يجعل الطعام لا يطفو على فم المعدة موجودٌ في المشي بعد العشاء، وهذا هو الصحة: ولذلك يُظنّ». والمعنى هو، ولنسلم أن الطعام في الشخص الماشي بعد العشاء لا يطفو على فم المعدة، ولنسلم أن عدم طفو الطعام على فم المعدة يحفظ صحة الأبدان، لأن هذه القضية، كما قال، هي قضية ظنيّة، أي ممكنة في الأكثر.

ثم قال: «إن عدم طفو الطعام، الذي هو (ب)، موجود في الماشي، الذي هو (ج)». والمعنى هو، عندما نكون قد بيّنّا وجود هاتين القضيتين، يكون لدينا أن (ج) نفسه، الذي هو الحدّ الأصغر وهو الماشي بعد العشاء، يوجد فيه أن الطعام لا يطفو على فم المعدة، وهو الحدّ الأوسط، الذي هو (ب)، فيكون (ب) موجوداً في (ج)[50]. فالمعنى هو: أن العلة الفاعلة لكون (أ) الذي هو الصحة، حالّاً في (ج) الذي هو المشي بعد العشاء، هي (ب)، الذي هو عدم طفو الطعام على فم المعدة. وكأنه أشار بهذا إلى إدخال العلل الفاعلة في الحدود. وهذا هو ما عناه حين قال: «وهذا، وهو أن (أ) يكتمل هكذا بالحدّ». والمعنى هو: أن هذه الصحة، التي يُؤخذ في حدّها [عدم] طفو الطعام، هي كأنها علة خارجة عنها. وهو يقصد بالصحة هنا جودة [القوة] الهاضمة، وكون الطعام لا يطفو على فم المعدة هو شرط في جودة الهاضمة، بحيث يكون حدّ [القوة] الهاضمة هو الحدّ الأوسط، وهو تحوّل [الطعام] في المعدة إلى هضم طبيعي، والذي يحدث مع عدم طفو الطعام عليه. وهذا [عدم الطفو] هو الفاعل للهضم الملائم في فم المعدة. وقد ألمح إلى أنه يريد بـ«الصحة» الصحة المطلقة[51].

أما حين يقول: «أنه يثبت لـ (ج) بسبب (ب)"، فالمعنى أن (أ)، وهو الصحة، يثبت للمتمشي بعد العشاء بسبب (ب)، أي لأن الطعام لا يطفو في فم المعدة. فإن (ب) هو علة أن يكون [الإنسان] صحيحاً، أي أنها [ب] داخلة في حدّ الهضم، من حيث إن العلة تكون في الحدّ. وهذا ما قصده بقوله: «فإن هذا هو الوضع الذي به يُشفى»، أي: لكي يكون على هذا الوضع. ولكن لأن المثال

50 "ثم قال: إن قضية «أن الطعام لا يطفو» - وهو (ب) - تُحمل على «الماشي» - وهو (ج) - هي، كما قيل، قضية ظنّية، أي أنها ممكنة جدًا في الغالب. ثم قال: عندما لا يطفو الطعام - وهو (ب) - في الماشي - وهو (ج) - فالمعنى هو: متى أظهرنا وجود (أو صِدْق) هذه المقدمات، فسينتج لدينا أن (ج)، الذي هو الحد الأصغر، أي «الماشي بعد العشاء»، يثبت له هذا الحكم."

51 الصحة نفسها ببساطة.

الذي أورده كان شيئًا آخر غير ما قصده بالقول المتقدم: فالصحة، التي هي الغاية، كان ينبغي أن تكون هي الحد الأوسط للمشي بعد العشاء، بحيث يكون المثال هكذا: "الإنسان يطلب صحة الهضم، ومن يطلب صحة الهضم، ينفعه أن يمشي بعد الطعام: إذن، ينفع الإنسان أن يمشي بعد الطعام". وهو يعتذر عن هذا.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: والآن، يجب علينا أن نحوّل الكلام، وبهذا النحو يتضح كل شيء: فإن ترتيب الأكوان هنا هو على العكس من ترتيبها في العلل، التي هي بحسب طريق الحركات. وذلك لأنه لا بدّ هناك من أن يكون الحد الأوسط هو الأول؛ أما هنا، فالأول هو الثالث على التحقيق، وبعد هذا يأتي ذلك الذي يُعرف بواسطة "ما هو؛).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد ينبغي أن تبدل الكلام؛ فيكون بهذا النحو تظهر واحدة واحدة هاهنا وذلك أن هنالك ينبغي أن يكون الأوسط أولاً. وأما هاهنا فالأول هو الثالث الأخير، وآخر ذلك الشيء الذي نحوه).

<u>التفسير</u>

قوله: «ومن النافع أيضًا أن نبدل العبارة»: المعنى أنه يجب علينا أن نُبدِّل تلك الحدود التي ضرب بها المثال من المواد، وأن تؤخذ على عكس الوضع الذي وُضعت عليه. أي أن تُؤخذ "الصحة" حدًا أوسط، لا "عدم طفو الطعام"، وأن يُؤخذ "عدم طفو الطعام" حدًا أوسط لـ "المشي." فإن "الصحة" هي العلة الغائية لـ "عدم طفو الطعام"، و"عدم طفو الطعام" هو العلة الغائية لـ "المشي". وأما "المشي" نفسه فهو العلة الفاعلة التي تؤدي إلى "عدم طفو الطعام" في المعدة، و"عدم طفو الطعام" هو العلة الفاعلة بالنسبة لـ "الصحة."

وهكذا؛ فهذه الأمور الثلاثة تُعرض: إذن، يمكن تنسيق هذه الثلاثة في براهين العلل الغائية، وفي براهين العلل الفاعلة. ولكن لما كان ترتيبها يخصها: أي، لأنه كان قد بدأ بأخذ العلة الفاعلة نفسها كحد أوسط في تلك [البراهين] بالترتيب الذي بدأ به. فقال: «من المناسب أيضاً أن نغير الصياغة لتصبح على هذا النحو من الظهور في كل حالة»، أي أن كل حجة من هذه الحجج ستُصاغ كنوع من البرهان الذي تكون حدوده الوسطى هي العلل الغائية. وسبب هذا هو: أن لكل علة فاعلة هناك علة غائية، ولكل علة غائية هناك علة فاعلة. وعندما يُتخذ من الشيء الواحد نفسه الحد الأوسط بوصفه «علة فاعلة»، ينتج برهان من جنس البراهين التي تكون عللها هي العلل الفاعلة. ولكن عندما يُتخذ من هذا الشيء الواحد نفسه «العلة الغائية»، التي هي الحد الأوسط، ينتج برهان من جنس البراهين التي عللها هي العلل الغائية.

ولما كانت العلل الفاعلة أسبق في الكَوْن وفي وضع [المقدمات]، وأما العلل الغائية فهي أسبق في البراهين ولكنها لاحقة في الكَوْن، قال: «أما أوضاع الأشياء الكائنة فهي على عكس [ترتيب] العلل التي هي بحسب الحركة»، أي: إن وضع علل البراهين، التي حدودها الوسطى هي من جهة العلل الغائية، في الأشياء الكائنة، هو على عكس وضع البراهين التي حدودها الوسطى هي العلل الفاعلة. ففي تلك [البراهين المبنية على العلة الفاعلة]، يكون الأسبق في الكَوْن هو الأسبق في البرهان؛ وأما في البراهين التي حدودها الوسطى هي العلل الغائية، فإن الأسبق في البرهان هو الأخير في الكَوْن[52].

[52] وعندما تكون العلل الفاعلة متقدمة في الكَون وفي البراهين، وتكون العلل الغائية متقدمة في البراهين ومتأخرة في الكَون، يقول: إن ترتيب الأكوان يسير على عكس ترتيب العلل التي تكون بحسب طريق الحركة. والمعنى هو: أن ترتيب علل البراهين التي تكون فيها الحدود الوسطى هي عللٌ غائية، يسير في ترتيبات الأكوان على عكس ترتيب البراهين التي تكون فيها الحدود الوسطى عللاً فاعلة. فما هو أسبق فيها في الكَون هو أسبق في البرهان: وهذه هي البراهين التي تكون فيها الحدود الوسطى عللاً غائية. فما هو أسبق إذن في البرهان، هو ألحق (أو متأخر) في الكَون.

وإلى هذا أشار عندما قال: «فإنه هناك ينبغي أن يكون الحد الأوسط هو الأول، وأما هنا فالأول هو الثالث الأخير». أي، لأن الحد الأوسط في البراهين التي حدودها الوسطى هي العلل الفاعلة، هو الأول في البرهان وفي الكون. وأما في النوع الآخر من البراهين، فالأول، أي الحد الأوسط، هو الأخير في الكون. ولكنه قال إنه ثالث بالقياس إلى [العلة] الفاعلة: فإن الأول هو الفاعل، والثاني هو المفعول، وأما الغاية فهي الثالثة. وذلك يكون في الغايات الثانية، التي تكون أيضاً بعد الشيء الكائن. ولهذا قال: «وبعد هذا الشيء الذي هو مثله»، أي، أن الغاية تأتي بعد الشيء، وهذا الشيء هو أيضاً –مثل الغاية– من عمل الفاعل[53].

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: والحق أنه يمكن أن يحدث أن يكون الشيء الواحد لأجل غاية ومن ضرورة معاً. فكمثل، يخترق النور المصباح، وهذا لأنه يخترق الشيء الدقيق الأجزاء عبر وسط المسام الكثيرة، وهو ما يكون عن ضرورة، إذا كان النور سيوجد بكونه يعبر؛ وهذا أيضاً لأجل غاية، أي لكي لا يتعثر المرء").

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد يمكن أن يكون شيء واحد هو نحو ماذا ومن الاضطرار _مثال ذلك نفوذ الضوء في المصباح، وذلك أن نفوذ الشيء اللطيف الأجزاء بتوسط منافذ هي أكبر هو من الضرورة إن كان الضوء يكون بالنفوذ، وهو نحو ماذا، أي كيما لا نتعثر).

<u>التفسير</u>

[53] وهذا هو ما عناه حين قال: "وهذا، لأنه يجب أن يكون الحدّ الأوسط هو الأول، ولكن هنا الأول هو بالتأكيد الثالث الأخير". المعنى هو أن الحدّ الأوسط في البراهين التي تكون فيها الحدّود الوسطى عللاً فاعلة، هو الأول في البرهان وفي التكوين، وفي النوع الثاني، هو أول البراهين: أي أن الحدّ الأوسط هو الأخير في التكوين. ولكنه قال إنه الثالث بالنسبة إلى [العلة] الفاعلة، لأن [العلة] الفاعلة هي الأولى، والمعلول هو الثاني، والغاية هي الثالثة، وهذا في الغايات الثانوية، التي توجد أيضاً بعد الشيء المتكوِّن. ولهذا السبب قال: "وبعد هذا ذلك الذي هو الماهية": أي، الذي يكون بعد الموجود، على نحو ما تكون العلة الفاعلة بالنسبة للفعل.

بعد أن بيّن أن العلل أربع، وأن كل واحدة منها توجد حدًا أوسط في البرهان، يريد أن يعلّم أن شيئاً واحداً بعينه يتضح بسبب العلة المادية والعلة الغائية؛ وذلك لأن ههنا أشياء يلزم وجودها عن ضرورة وجود المادة ووجود العلة الغائية. مثل اللحية، التي هي على سبيل المثال موجودة بضرورة المادة، إذ هي فضلة [أو: نتاج] الحرارة التي في الجسم". ويكون (ذلك) لغاية أخرى. والأمر كذلك في حواجب العينين وفي أكثر الأعضاء. ولهذا توجد أشياء كثيرة، تُوجَد بالضرورة نفسها ولأجل غاية ما. فالتنفس مثلًا ضروري للحياة، ويحدث أيضًا لإخراج الصوت. وقال: «كما في المثال، ينفذ الضوء عبر المصباح»، أي الجسم الشفاف؛ وذلك لأننا إذا فرضنا أن الضوء ينفذ عبر الجسم الشفاف، لكون النار ذات مسام ومنافذ كثيرة، فإنه يظهر من طبيعة الضوء أنه من أجل الإبصار، والإبصار من أجل كمالنا. فإذن من الواضح أنه عندما يُسأل: لِمَ ينفذ الضوء الأجسام الشفافة؟ يمكننا أن نجيب على هذا بجوابين، أحدهما بسبب المادة، وهو لطافة الضوء وتخلخل الجسم الشفاف، وأما الثاني فبسبب الغاية، وهو لئلا يتعثر الإنسان والحيوان؛ وذلك لأنه من الواضح من طبيعة الضوء أنه من أجل الكمال.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ويقال: إن الصوت يحدث. أما إذا كان كما يؤكد مذهب فيثاغورس، بأنه يحدث لإرهاب من هم في العالم السفلي (ترتاروس)؛ فإن مثل هذه الأمور كثيرة جدًا، وهي خاصة وفي نفس الوقت بأشياء يكون ثباتها ووجودها بالطبع. فالطبيعة إنما تفعل من أجل غاية ما، وهذا بالضرورة. إذ تُقال الضرورة على نوعين، أحدهما ما هو بالطبع وبالقوة، والآخر ما هو بالقسر وخلافًا للقوة؛ كما في حركة الحجر إلى أعلى وإلى أسفل، وهنا أيضًا، لا تحدث [الحركتان] بضرورة واحدة).

(ترجمة "متّى": فليت شعري إن كان وجودها ممكناً فقد يمكن أن يكون أيضاً ـ مثل أنه إن أرعد عندما تنطفئ النار تنشئ من الاضطرار، ويكون لها صوت؛ وإن كان كما تقول شيعة فيثاغورس أن ذلك يكون لتهديد الذين في طرطاروس كيما يفزعوا. وأمثال هذه كثيرة جداً، وخاصة هي معاً في الأشياء التي قوامها ووجودها بالطبيعة. وذلك أن الطبيعة تفعل من أجل شيء، وهذا من الاضطرار. ـ فإن الضرورة تقال على ضربين: إحداهما الطبيعة والقوة،ـ والأخرى قسر وخارج عن القوة ـ بمنزلة حركة الحجر إلى فوق وإلى أسفل أيضاً، لكن ليس له ذلك بضروب واحدة).

التفسير

فهل إذن الأمر كذلك في ما يحدث ويتكون بالاتفاق؟ فكما أنه إذا رعد عند انطفاء النار، فهل من الضروري أن يُحدث قصفاً وجلبة، كما يقول الفيثاغوريون، تهديداً لمن هم في ترتاروس (في جهنم) كي يخافوا؟ ولكن معظم هذه الأمور هي من هذا القبيل، وخصوصاً في الأشياء التي تتكون وتقوم بحسب الطبيعة. فإن الطبيعة نفسها تصنع هذه من أجل شيء ما، أما تلك فمن باب الضرورة. أما الضرورة فضربان: فهذا الضرب يكون بحسب الطبيعة والميل، وذاك يكون بالقسر، وهو ما يخالف الميل. مثال ذلك أن الحجر يُحمل إلى فوق وإلى أسفل بالضرورة، ولكن ليس بالضرورة نفسها.

وهذا نوع واحد، وكذلك حال الأمور التي يحدث أن تكون عن ضرورة المادة والغاية، اللتين هما علّة في وجودها. وذلك أنه في الرعد، إذا قلنا إنه صوت، لزم بالضرورة انطفاء النار في السحابة الرطبة؛ وذلك لأن الصوت يلزم بالضرورة عن انطفاء النار، لأنها [أي السحابة] هي جسم رطب. وأما قوله: «إن هذا من أجل تخويف الرجال الذين في جهنم»، كما قال فيثاغورس، فلأنه إذا سألنا: لِمَ كان الرعد؟ أمكننا أن نجيب عن ذلك بجوابين. أحدهما من جهة

ضرورة المادة، وهو أن يقال: لأن من شأن النار إذا انطفأت في جسم رطب أن تُحدِث عنه صوتاً. والآخر من جهة الغاية، وهو تخويف أهل النار.

وأما قوله: «ومثل هذه كثيرة جداً، ومجتمعة معاً في الأمور التي كونها ووجودها بحسب الطبيعة»، فيعني أن مثل هذه الأمور التي توجد فيها الأشياء عن ضرورة المادة وعن العلة الغائية، هي كثيرة جداً، وبخاصة في الأمور الطبيعية الجزئية، إذ غالباً ما يوجد هذان الأمران معاً في الشيء الواحد بعينه. وهذا هو ما أراده بقوله: "ومجتمعة معاً."

ولكنه قال «وبخاصة في العلم الطبيعي»، لأنه ليس في العلم الرياضي مادة، والضرورة إنما تكون من أجل المادة. ولأن هذا هو موضع البحث كثيراً هل في الأمور الأزلية ضرورة أم لا. وذلك لأن الضرورة على الحقيقة إنما هي في الأمور المادية. وذلك لأنه متى وُضِعَت هذه لتوجد، لزم بالضرورة أن تكون في مادة، ومتى وُجدت صور الأشياء في المادة، لحقتها أمور ضرورية من أجل المادة. وبعض هذه [الأمور الضرورية] ترتبط به غاية من الغايات، وبعضها لا ترتبط به. وذلك لأن الطبيعة، متى أمكنها في أمر ضروري أن تضعه في منفعة ما، فإنها لا تهمله[54].

أما قوله: «ويا ليت شعري، هل يعرض لها أن تكون؟ وهكذا يمكن أن تكون»، فيمكن أن يُفهم من ذلك ترتيب العلل مع معلولاتها: أي أنه متى كانت العلل ممكنة (غير ضرورية)، كانت معلولاتها ممكنة أيضاً. ويمكن أن يعود [الكلام] إلى الموجودات نفسها: أي أنها متى كانت ممكنة، فإنها ستكون في وقت ما، بمعنى أن وَضْعَ الممكن الذي ليس بالفعل على أنه بالفعل ليس كذباً.

[54] فإنه متى استطاعت الطبيعة أن تحفظ الشيء نفسه الذي هو علة الضرورة من أجل منفعة ما، فإنها لا تقصّر في ذلك.

وهذا كما لو أنه أشار بذلك إلى أنها وإن كانت ممكنة الوجود من جهة عللها الموجدة لها، أي من [العلة] الفاعلة والمادة، إلا أنها متى وُجدت بضرورة كونها، كانت هي المادة والفاعل. وللأشياء الكائنة تعرض بسبب المادة أمور ضرورية: أي أنه يستحيل ألا تعرض لها. مثلاً، عندما ترعد السحب، فمن الضروري أن تكون النار قد انطفأت فيها بالفعل، وعندما تنطفئ النار فيها، يعرض لها بالضرورة أن تتشقق السحب.

فالرعد إذن بحسب هذا سيكون من نوعين من الموجودات: نوع ممكن أن يكون وألا يكون، والذي لا يتبع وجودُه بالضرورة وجودَ شيء آخر، ونوع ممكن أن يكون وألا يكون، ولكن يتبع وجودَه بالضرورة وجودُ شيء آخر. كما في المثال، فإن انطفاء النار في السحب أمر ممكن، ولكنه متى وُجد، تبعه بالضرورة تكسُّر السحب والصوت. وبعد أن بيّن أن مثل هذه الأمور توجد في الأشياء الطبيعية، أي أن شيئًا واحدًا بعينه يكون ناشئًا عن ضرورة المادة وعن الغاية، أورد علة ذلك فقال: «وهذا لأن الطبيعة تفعل من أجل شيء ما، وهذا بالضرورة». أي أنه يجتمع للشيء الواحد أحيانًا أمران: الضروري والغائي. فالضروري هو أمرٌ تابع للمادة، وأما الغائي فهو من الطبيعة ذاتها، إذ إن الطبيعة نفسها تعمل من أجل غاية ما. ولأن اسم "الضروري" يُطلق على معانٍ كثيرة، فقد شرح المعنى الذي يقصده بلفظ "الضروري".

فقال: إن الضرورة تُقال على نوعين: أحدهما ما هو بالطبع وبحسب القوة، والآخر ما هو بالقسر وبخلاف القوة، مثل حركة الحجر إلى أعلى وإلى أسفل. أي أن اسم "الضروري" يُقال بمعنيين: أحدهما بالطبع، أي من أجل الشيء ذاته وبحسب نفسه، والآخر من أجل شيء خارجي، أي عن قاسرٍ هو

شيءٌ مُجبِر من الخارج. ومثال الضرورة التي تكون بالطبع هو قولنا إن الحجر يتحرك بالضرورة إلى أسفل؛ فهذه الضرورة إنما هي بسبب طبيعة الشيء، لا بسبب شيء من الخارج. أما حركته إلى أعلى، فيُقال أيضاً إنها تحدث بالضرورة، ولكن هذه الضرورة هي بسبب القاسر، وهذان الضروريان، كما قيل، منفصلان. وأحيانًا يُطلق اسم "الضروري" على علة الأشياء الأزلية.

ويُطلق اسم 'الضروري' أحياناً بسبب الأمور الأزلية، ورغم أن هذه [الأمور] تُدعى أيضاً ضرورية لأن وجودها ضروري، فإنه [أي أرسطو] لم يكن بحاجة إلى الكلام عن هذا هنا. ولكنه كان يقصد هنا الضرورة التي هي بسبب المادة، بل لقد أوضح المعنى ليُحذّر من مغالطة الاسم المشترك.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وأما الأمور التي تكون عن رويّة وفكر، فبعضها ليس من تلقاء ذاته أصلاً، كالبيت أو التمثال، ولا هو كذلك بالضرورة، بل من أجل شيء ما. وبعضها الآخر يكون على جهة الإمكان، كالصحة والسلامة، وبخاصة في كل الأمور التي يمكن أن تكون على حالٍ وعلى حالٍ أخرى، حين لا يكون وجودها عن بحث وفحص. وبعض الأمور إنما تكون بالاتفاق، كالصحة والسلامة. وهذا يصدق خاصة على كل الأشياء التي يمكن أن تكون على حال ما وعلى حال آخر، عندما لا يكون وجودها سابقًا على البحث [والفعل]. فالكمال والخير إذن يكونان بحسب ما في الشيء، إما بالطبع وإما بالصناعة. أما ما يكون بالبخت والاتفاق، فليس فيه شيء من أجل غاية على الإطلاق).

(<u>ترجمة "متى":</u> فأما الأشياء التي تكون بالرويّة والذهن بعضها ليس يكون عن تلقاء نفسه أصلاً ـ مثال ذلك البيت أو التمثال، ولا أيضاً من الاضطرار، لكن من أجل شيء؛ وبعضها يكون بالاتفاق ـ مثال ذلك الصحة. والسلامة، وخاصة في جميع الأشياء التي يمكن فيها أن يكون هكذا، وعلى جهة أخرى أيضا متى لم يكن كونها عن البخت. فالكمال كحد إذن و الخير يكون

على أنه لشيء من أجل شئ إما بالطبع وإما بالصناعة. فأما عن البخت والاتفاق ولا شيء يكون من أجل شيء).

التفسير

بعد أن بيّن [أرسطو] عدد أجناس الأسباب، وذكر من جملتها السبب الغائي، وأوضح أن هذا [السبب الغائي] موجود في الأشياء نفسها، قصد أن يبيّن كيف يكون هذا السبب في الأمور الإرادية. وكأنه يلمّح بهذا إلى أن حال الصناعة والطبيعة من هذه الجهة واحد، وأنه يبيّن أن الاتفاق والحظ هما أمران زائدان على الأسباب نفسها، وأن السبب الغائي أسبق من الأمور التي تحدث بجهة الاتفاق والحظ. وقال: «وأما الأمور ...»، والمعنى، وكما أنه يُفهَم أن الأمور التي تتجدد عن فكر ورويّة لا يُقال إنها تتجدد بالاتفاق، فكذلك يُفهَم أن بعض الأشياء يُقال إنها تحدث بالاتفاق، كما نقول في صحة زيد، التي هي معلولٌ مُحدَث بالاتفاق، لأنه أكل شيئاً كان يشتهيه، فحدثت له من ذلك الصحة. وكذلك يُقال في سلامته إنها كانت بالاتفاق، لأنه سافر في وقت الشتاء، فحدثت له السلامة من ريحٍ أوصلته إلى بر الأمان.

ثم قال: «وخاصةً في جميع هذه التي يجوز أن تكون هكذا»، إلى قوله: «وأما من الحظ والاتفاق». والمعنى، لكن هذا يكون خاصاً بجميع الأشياء الممكنة الوجود والعدم، متى كان تجددها من أجل شيء، لا عن حظ. وهذا الذي قاله قد بُيِّن في "العلم الطبيعي": فقد بُيِّن هناك أن الأمر الاتفاقي يتجدد في الأمور الممكنة ومن الأمور الممكنة، متى كانت من أجل شيء، وأن الاتفاق يوجد في الأمور الصناعية والطبيعية على حد سواء. وقد بُيِّن هناك أن ما هو بالذات متقدم على ما هو بالاتفاق. وحينما قال: «فالكمال والخير إذن هو ما يكون إما بالطبع وإما بالصناعة». فإنه يقصد أن العلة الغائية، التي هي الكمال

والخير، توجد في الشيء إما من الطبع وإما من الصناعة، ولكنها لا توجد بالاتفاق والحظ. وهذا ما كان يعنيه حين قال، «أما بالاتفاق والحظ فلا يكون شيء ما، من حيث هو شيء ما».

(12)

تلازم العلة والمعلول

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: والعلّة هي نفسها للأشياء التي تتكوّن (الحادثة) والمستقبلة. فالعلّة بالنسبة للأشياء الكائنة هي علّة لـ «ما هو»، وبالنسبة للأشياء التي تتكوّن هي علّة لـ «ماذا يحدث»، وبالنسبة للأمور التي حدثت (الماضية) علّة لما «حدث»، وللمستقبلة لما «سيكون». مثال ذلك: لِمَ حدث الخسوف؟ لأنه حدث أن كانت الأرض في الوسط. وهو يحدث الآن، لأنه يحدث أن تكون [الأرض] في الوسط، وسوف يحدث، لأنه سيكون في الوسط، وهو كائن، لأنه كائن [في الوسط].[55] مثال ذلك، في مسألة: «ما هو الجليد؟» فليُؤخذ على أنه ماء جامد. وليكن «ج» هو الماء، و«أ» هو «كونه جامدًا»، والعلّة الوسطى هي «ب»، وهي «انعدام الحرارة بالكلية». فإن «ب» موجود في «ج»، ولهذا [أي لـ «ج»] يلحق وصف «كونه جامدًا» الذي هو «أ». فيحدث الجليد عندما تحدث «ب»، وقد حدث عندما حدثت [«ب»]، وسيكون في المستقبل [عندما تكون «ب»]. وهكذا، فإن العلّة والمعلول يحدثان معًا عندما يحدثان، ويكونان معًا عندما يكونان، وكذلك في الماضي وفي المستقبل بالمثل.

(<u>ترجمة "متّى"</u>: والعلة للأشياء التي تكون والتي هي مزمعة بالكون هي واحدة بعينها هي التي للأشياء الموجودة. وذلك أن المتوسط هو العلة غير أنها لأشياء الموجودة هي موجودة، والتي تكون أنها تكون، والتي قد كانت، قد كانت والتي هي مزمعة بالكون أنها مزمعة بالكون- مثال ذلك: لمَ كان الكسوف؟ - من قِبَل أنه كانت الأرض في الوسط؛ ولِمّ هو مزمع بأن يكون؟ - من قِبَل أنها مزمعة أن تكون في الوسط، وهو موجود من قِبَل أنها موجودة).

---

[55] إن علة الأشياء التي ستكون، والتي تتولد بالكوْن، هي واحدة بعينها، وهي كذلك [علة] الأشياء الموجودة. وذلك لأن "الحد الأوسط" (في البرهان) هو العلة، دون أن يكون هو نفسه من الأشياء الموجودة (التي يربط بينها). و[علة] ما سيكون، ستكون [في المستقبل]، و[علة] ما قد كان، قد كان [في الماضي]، و[علة] ما يتكون بالكوْن، تتكون بالكوْن. كما في المثال: لأي شيء كان "الخسوف"؟ لأنه كانت الأرض في الوسط. ولأي شيء يشتهي [الجسم الثقيل] أن يكون [في موضعه]؟ لأنه يشتهي بنفسه أن يكون في الوسط. وهو موجود، لأنه [سببه] موجود.

التفسير

بعد أن علّم عدد العلل، أراد أن يعلّم القصد في بعضها من الشيء المعلوم: وهي العلة التي هي على طريق الصورة والغاية. وعندما قال: «أما علة الأشياء التي تحدث وتتكون، فهي واحدة بعينها، وهي أيضاً علة الأشياء الكائنة». فإنه يقصد أن علل الأشياء التي هي في طور التكون وعلل الأشياء الممكنة التكون هي واحدة بالنوع[56]. وهذا الأمر كذلك، لأن الموجود بالفعل هو الذي كان من قبل بالقوة. ولما قال: «وهذه أيضاً [علل] للأشياء الموجودة، وذلك لأن الأوسط هو العلة.» فالمعنى، أن هذه العلل أيضاً موجودة بالفعل مع الأشياء الموجودة بالفعل، ولهذا فإن الحدّ الأوسط في البرهان المطلق هو من جنس هذه العلل. وكأنه قال: الحدّ الأوسط هو لشيء موجود، والحدّ الأوسط هو علة، فيلزم من ذلك أن تكون العلة موجودة حين يكون [المعلول] موجوداً. وهذا، إذا كان [القياس] من موجبتين في الشكل الثاني، فسيكون صادقاً بالضرورة لصدق العكس. ولكنه أراد بهذا أن مثل هذه العلل هي التي توضع حداً أوسط في البرهان المطلق.

ثم قال: «وأيضًا، إن [العلل] التي للأشياء الموجودة، هي موجودة، والتي لتلك التي ستكون، ستكون، والتي لتلك التي كانت، قد كانت». والمعنى: أن علل المعلولات الموجودة بالفعل، هي موجودة بالفعل؛ والتي هي في الكَون، تكون في الكَون؛ والتي قد كانت، قد كانت؛ وعلل الأشياء التي تَطلب أن تكون، تَطلب أن تكون (أي التي هي بالقوة، تكون بالقوة).

---

[56] فهو يعني أن علل الأشياء التي هي بالكَون، وعلل الأشياء التي كَونُها بالقوة، هي واحدٌ بالنوع.

بعد ذلك أورد مثالاً للعلل التي هي على هذه الحال، فقال: «مثال ذلك: لِمَ كان الكسوف؟» إلى قوله «وهذا هو الذي فيها»، هو مثال على هذا. لأنه متى كان كسوف الشمس في الزمان الماضي، كانت علته قائمة وموجودة أيضًا في الزمان الماضي، وهي توسط الأرض بين القمر والشمس. وإذا كان الكسوف بالقوة (أي ممكنًا أن يكون)، كانت هذه العلة ممكنة كذلك أيضًا. ومتى كان الكسوف موجودًا بالفعل، كانت هذه العلة موجودة بالفعل.

قال أرسطوطايس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ما هو الجليد؟ وليُؤخذ على أنه ماء جامد. وليُؤخذ «ج» للماء، و«أ» لكونه جامدًا، ولتكن العلّة التي هي الحدّ الأوسط، وهي «ب»، هي «الانعدام التام للحرارة». و«ب» موجودة في «ج»، ولهذا [تلحقه] صفة التجمد، التي هي «أ». إذن، سيكون الجليد عندما تكون «ب»، وقد كان عندما كانت، وسيطلب الوجود عندما تطلب [العلة] الوجود).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: ما الجليد؟ ليؤخذ أنه ماء جامد؛ ـ فليكن الماء الذي عليه ح، وأنه جليد ما عليه آ؛ ولتكن العلة ـ وهي الأوسط ـ وهي ما عليه ب فقد الحرارة التام، ف بَ موجودة ل حَ ولهذا معنى الجمود وهي التي عليها آ؛ فيكون الجليد عند تكون بَ وقد كان عندما قد كانت، وهو مزمع بأن يكون عندما تكون مزمعة؛ فالعلة التي على هذا النحو والشيء الذي العلة عليه يتكوّن عندما يتكوّن معاً، وهو موجود متى كانت موجودة. وكذلك في باب ما أنه قد كان ومزمع أن يكون).

<u>التفسير</u>

هذا مثال آخر، يُبيَّن من خلاله ما سبق بشأن كون العلل التي تكون على هذه الصفة هي علل على جهة الصورة، وهي التي تكون جزءًا من الحدّ.

فالعلّة إذن التي هي على هذا النحو، والشيء الذي هي علّته، يتكوّنان معًا حين يتكوّنان، وتكون [العلة] موجودة حين يكون [المعلول] موجودًا، وكذلك

في باب ما كان وما يطلب أن يكون. وهذا مثال آخر يُبيَّن به أن العلل التي بهذه الصفة هي العلل التي من جهة الصورة، وهي التي تكون جزءًا من الحدّ.

وأما حين قال: «"ما هو الجليد؟" ويُؤخذ جوابًا أنه "ماء منجمد"». فالمعنى، عندما نحدد ما هو النقصان (لأنه كان الأرض في الوسط)، فإن العلل التي بهذه الصفة تكون من جهة "لماذا يطلب الشيء أن يكون"، لأنه يطلب أن يكون في الوسط، وهذا هو سبب كونه.

وبعد أن علّم عدد العلل، يريد أن يعلّم القصد من بعضها من خلال ما هو معروف، وهي العلة التي من جهة الصورة والغاية. وحين قال: «إن علل الأشياء التي ستكون، والتي تطلب الوجود بالتكوين، هي علة واحدة بعينها، وهي كذلك أيضًا بالنسبة للأشياء الموجودة»، فإنه يقصد علل ما يكون بالتكوين، وعلل ما تكوينه ممكن، التي هي العلل الصورية، مثلما إذا سألنا: "ما هو الجليد؟" وقلنا: "ماء منجمد."

ثم بيّن أن الانجماد يعرض للماء بحدٍّ أوسط، وهو فقدان كل الحرارة، فيكون القياس هكذا: الماء تُفقد فيه كل الحرارة، وكل ما تُفقد فيه كل الحرارة ينجمد، فالماء إذن ينجمد. لأنه من البيّن أنه متى وُجد انجماد الماء، وُجد فقدان الحرارة. ومتى كان هناك استعداد [للوجود]، فسيُوجد استعداد لفقدان كل الحرارة. وإذا كان انجماد المياه موجودًا بالفعل، [يتحقق ذلك]. وذلك حين قال: «"ليكن الماء." الذي فيه (ج)، هذه هي المقدمة الصغرى. و"كونه متجمدًا"، الذي فيه الحرف (أ)، هذه هي المقدمة الكبرى». وعندما قال: «"وتكون العلة، وهي الحدّ الأوسط، الذي فيه الحرف (ب)، هي فقدان الحرارة التام"». فالمعنى هو: وسيكون الحدّ الأوسط، الذي هو العلة في هذا القياس، وهو ذلك الذي جرت

العادة أن يوضع في مكانه (ب)، هو فقدان الحرارة التام. ثم قال: «إذن سيكون الجليد، متى كان (ب)». والمعنى: سيكون الجليد موجودًا بالفعل، متى كان فقدان الحرارة التام موجودًا بالفعل. ثم قال: «وقد كان، متى كان». والمعنى: وإذا كان الجليد قد وُجِد، فقد وُجِد فقدان الحرارة التام. أي: إذا كان الجليد موجودًا في الماضي، فإن فقدان الحرارة التام يكون موجودًا في الماضي معه في نفس الوقت. ثم قال: «وسيستعد ليكون، متى استعد ليكون». والمعنى: ومتى كان الجليد مستعدًا للوجود، أي ممكنًا أن يكون أو يُظن به أن يكون، فإن فقدان الحرارة التام سيكون مستعدًا للوجود.

ثم قال: «فالعلة إذن التي هي على هذا النحو، والشيء الذي هي علته، يتولّدان حين يتولّدان معاً». ـ يريد: أن الأمر سيكون هكذا؛ لأنه متى ما وُجدت العلة التي بهذه الحال، وُجد المعلول. أي أنهما لا يفترقان، فإذا كان المعلول قد وُجد في الماضي، كانت العلة قد وُجدت في الماضي، وإذا كان سيكون في المستقبل، كانت العلة ستكون في المستقبل. وهذا ما أشار إليه حين قال: «وهو موجود، حين يكون موجوداً، والأمر كذلك في ما كان وفي ما يطلب أن يكون». ـ يريد: ولأن وجود كليهما هو معاً، فإنه يترتب على ذلك أنه متى ما كانت العلة موجودة في الزمن الحاضر، كان المعلول حاضراً، وكذلك الأمر لكليهما في الزمن الماضي والزمن المستقبل.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأما في الأشياء التي لا تكون معًا، فهل هي موجودة في زمان لاحق (متصل) على النحو الذي يُظن في الأشياء الأخرى التي هي عللٌ لغيرها، لأنه قد كان شيءٌ آخر في الزمن الذي كان فيه شيءٌ آخر، والعلة

بالطبع تطلب أن تكون متى سيكون شيء آخر. وهذا يثبت أيضًا في الشيء الذي يتكوّن، إذا كان هناك شيء سابق له يتكوّن. والقياس إنما يكون من اللاحق متى وُجد، ومبدأ هذه الأشياء بالمثل هو أيضًا تلك التي قد كانت. ولهذا السبب، تكون [الأشياء] في المتكوّنات على هذا الشبه، ولكن من الشيء الذي هو أسبق، فإنه لا يكون البتة. كما في المثال، لأن هذا اللاحق يتكوّن، لأن هذا [السابق] قد كان. وبالمثل في الشيء الذي يطلب أن يكون. وهذا، لأنه لا يطلب أن يكون، لا حينما يكون الزمان معينًا، ولا حينما يكون غير معين فيما سيكون، لأن القول بأن "هذا قد كان" صادق، والقول بأن "اللاحق قد كان" صادق.
وهذا، لأنه في الزمان الفاصل بينهما يكون من الكذب القول بوقوع هذا [الأثر] بينما الآخر [السبب] قد وقع بالفعل.
(<u>ترجمة "متّى":</u> فأما في الأشياء التي ليست معًا أترى هي موجودة في الزمان المتصل، كما يظن أن أشياء أُخر هي علل أشياء، و هذه هي العلة لأن قد كان الشيء عندما قد كان شيء آخر، وأنها علة لمزمع أن يكون عندما يكون شيء آخر مزمعاً، وهي أيضاً لمعنى أنه يتكوّن إن كان شيء قد يتكوّن من قبل؟ فالقياس هو موجود من الأخير متى كان، ومبدأ هذه أيضاً هي الأشياء التي قد كانت ولهذا السبب هي في الأشياء التي تتكوّن على هذا المثال. وأما من الذي هو أكثر تقدماً فليس يكون، مثال ذلك أن هذا الأخير يتكوّن من قبل أن هذا قد كان، وكذلك فيما هو مزمع أن يكون: وذلك أنه ليس هو مزمعاً أن يكون، لأن لا بأن يكون الزمان محدوداً، ولا بأن يكون غير محدود مزمعاً أن يكون، حتى يكون من أجل أن القول تابع قد كان هذا هو صادق يكون القول بأنه قد كان الأخير صادقاً: وذلك أن في الزمان الذي في الوسط يكون القول بأن هذا قد كان وفرغ، عندما قد كان ذاك الآخر، كذباً).

<u>التفسير</u>

بعد أن أوضح أنه يوجد نوع معين من العلل يكون مع معلوله في آن واحد – وهي تلك التي تُتخذ حدوداً وسطى في البراهين المطلقة، ومن خاصيتها أنه متى وُضعت العلة في الحاضر كان المعلول في الحاضر، ومتى وُضعت في المستقبل كان المعلول في المستقبل، ومتى وُضعت واقعة بالفعل وُجد المعلول واقعاً بالفعل، وهذه هي العلل الصورية والغائية – فإنه يقصد أن يبحث

في العلل التي لا تكون مع معلولاتها، والتي لا يجري فيها الأمر على هذا النحو، أي أن وجودها ليس مرتبطاً في الأزمنة الثلاثة؛ وهذه العلل هي [العلة] الفاعلة والمادية.

أما قوله: «أما الأمور التي لا توجد معاً». فيقصد به: أما العلل والمعلولات التي لا توجد معاً. وقوله: «هل ترى أنها تكون في زمان متصل: على النحو الذي يُظن به أن بعض الأشياء علة لأشياء أخرى». فيقصد: هل ترى أن الزمان الذي توجد فيه هذه العلل متصل بزمان وجود معلولاتها، على النحو الذي نظنه في معظم العلل مع معلولاتها.

ثم قال: «إنها علة لأشياء أُخَر، لأنه قد كان شيء في ذلك الذي قد كان شيئاً آخر». والمعنى: أن هذه العلل التي [توجد] مع معلولاتها هي عللٌ، متى وُضِعت موجودةً في الماضي، كانت معلولاتها موجودة في الماضي، ومتى كانت مستقبلة (أي على وشك الوجود)، كانت معلولاتها مستقبلة، وإن كانت موجودة الآن، كانت معلولاتها موجودة الآن، أي إن كانت في طور الكَوْن، فمعلولاتها ستكون في طور الكَوْن، وإذا اكتمل تكونها بالفعل، فقد اكتمل تكون معلولاتها بالفعل. وهذا ما أشار إليه عندما قال: «وتلك [العلة] أيضاً من طبيعتها أن تتولّد، إذا تولّد شيء آخر قبلها». والأمر كما لو أنه قصد أن العلل المتقدمة متصلة بمعلولِاتها بحسب هيئة السكون والوجود، سواء كانت هذه العلل كذلك أم لا، وأعني [بذلك] العلة الفاعلة والمادة.

بعد أن تساءل عن حال الأشياء التي لا توجد معاً في آن واحد، أي، عن العلل التي هي على نحو العلة الفاعلة والمادة، والمتصلة بمعلولاتها، أو ما إذا كان [الاتصال] مثل الاتصال الذي بين العلل التي هي على نحو الصورة

ومعلولاتها، شرع يبين أن الارتباط بين كليهما هو واحد من جهة اللاحق، أي المعلول، وليس من الجهة الأخرى. أي، متى وُضع المعلول، لزم بالضرورة أن تكون العلة [موجودة]، ومتى وُضعت العلة، لا يلزم بالضرورة أن يكون المعلول [موجودًا]. ومثال هذا هو: البنّاء، والبيت، والحجارة. فإنه متى كان البيت، كانت الحجارة والبنّاء بالضرورة، ولكن متى كان البنّاء والحجارة، لا يلزم أن يكون البيت. وعندما قال: «والقياس إما أن يكون من المتأخر، عندما يكون قد وقع». فالمعنى أنه من الممكن أن يقع قياس في هذا النوع على ما هو متأخر فيه، وهو ما يُعرف بواسطة الحدّ الأوسط؛ لأن القياس يمكن أن يقوم بين المتلازمات، والتلازم إنما يكون بين المتأخر والمتقدم، بحسب ما هما عليه من علاقة.

وعندما قال: «أما القياس فيكون من الأخير، متى وُجد». إنه يقصد أنه يمكن أن يكون قياس في هذا النوع، عندما يكون هناك الطرف الأخير، وهو المعلوم، ويكون هو نفسه الحد الأوسط. فالقياس يمكن أن يقوم بين الأمور المتعاكسة، أما اللزوم فيكون بين المتأخّر والمتقدّم. ذلك أن المتقدّم والمتأخّر هما على هذا النحو: لأنه متى وُضع المتأخّر، الذي هو المعلول، وجب أن يكون المتقدّم موجوداً، الذي هو العلة نفسها؛ وهذا لا ينعكس، أي أنه متى وُضعت العلة، لا يلزم من ذلك وجود المعلول.

ولكن عندما قال: «ومبدأ هذه الأشياء هو أيضاً أمور قد كانت... فإن مبدأ هذه الأمور هو أشياء سبقت». ولقد أشار بهذا ليعلّم أن مبدأ القياس في هذه الحالات يختلف عن مبدأ الوجود، وأنه على عكس الوضع في النوع الثاني من العلل، يكون مبدأ القياس فيها هو نفسه مبدأ الوجود. ولهذا فإن نوع البراهين

الذي يمكن أن يكون هنا هو برهان [يُعرف] بالعلامات، وفي النوع الآخر المأخوذ من الأسباب، هي [براهين] تُعلَم بالبرهان المطلق.

وبعد أن أوضح أن مبدأ هذه الأمور هو أمور منفية بالنفي، أي أن الاستدلال يكون بين الأخير والأول منها وفقًا لاستلزام المتقدّم، روى أن الأمر كذلك في الأمور المتكوّنة. وقال: «ولهذا السبب، تكون الأمور التي تتكون على هذا النحو المماثل».

ثم قال: «أما من هذه التي هي متقدمة، فلا يكون»، أي أن القياس الحقيقي مستحيل في هذه الأمور عندما توضع الأمور المتقدمة حداً أوسط، لأنه لا يلزم فيها أنه متى وُضع المتقدم، وُجد المتأخر نفسه. وهذا هو ما أراده عندما قال: «كما في المثال، لأن هذا يتكوّن لاحقًا، لأن هذا كان موجودًا بالفعل». ومعناه، كما لو افتُرِضَ أنه يلزم أن يتكوّن هذا اللاحق، لأن المتقدم عليه موجودٌ بالفعل.

ثم قال: «وهكذا الأمر في ما يُراد له أن يكون (أي في المستقبل)»، بمعنى أنه لا يُستدَلّ بالشيء الأول على الشيء الأخير في المستقبل، كما أنه لا يُستدَلّ به في الماضي ولا في الحاضر. ثم قال: «فإن هذا لا يُراد له أن يكون، لا في زمنٍ مُحدّد، ولا في زمنٍ غير مُحدّد». لأنه لا يلزم عن وجود الشيء السابق أن يوجد الشيء اللاحق بعده، سواء افترضنا الزمن الفاصل بين هذين الأمرين محدداً أم غير محدد. على سبيل المثال، لأنه حين يوجد البنّاء لا يلزم أن يوجد بعد ذلك في زمن آخر جدارٌ، سواء افترضنا الزمن الفاصل بين وجود البنّاء ووجود الجدار محدداً، كأن تقول شهراً، أو غير محدود.

ثم أتى بالبرهان على هذا وقال: كما أنه إذا صدق القول بأن شيئًا قد كان، فإنه يصدق أن اللاحق له قد كان، أي أن هذا اللزوم ضروري. ويترتب على ذلك أنه متى وضعنا المتقدم، فإن اللاحق لا يكون لاحقًا بمقتضى لزوم كونه تاليًا له، لأنه إذا وضعنا القول بأن المتقدم وُجد في المحمول، وقلنا إنه صادق، فلا يكون القول بأن اللاحق قد وُجد قولًا صادقًا بالضرورة. أي أنه لو كان اللزوم بينهما ضروريًا في المستقبل، لكان ضروريًا في الماضي. وإنما قال هذا لأن الأمر في الماضي أوضح.

ثم قال: فإنه يوجد زمن وسط، يكون فيه القول بأن "هذا قد كان" قد تحقق وانقضى، بينما يكون القول بأن "هذا اللاحق قد كان" كاذبًا. أي من الواضح أنه لا يلزم، متى صدق القول بأن المتقدم قد كان، أن يصدق أيضًا القول بأن اللاحق قد كان في زمن آخر بعده. فإنه لو كان الأمر كذلك، لكان القول بوقوع اللاحق صادقًا في الزمن الأوسط الذي وضعناه بين المتقدم واللاحق، حين كان وقوع المتقدم صادقًا. ولكنه أراد أن يبين أنه في هذا الأمر، الزمن متشابه (متجانس).

فإنه لو صح القول بأنه متى وُجد المتقدم في زمن ما، لزم أن يوجد اللاحق في زمن آخر، للزم أن يصح القول بأن اللاحق يوجد في الزمن الأوسط بينهما، إذ ليس أحد اللزومين أولى من الآخر. ولو كان هذا، لوجب أن يكونا معًا في الزمان. ولكن حين لا يكونان معًا في الزمان، يستحيل أن يكون اللزوم بينهما متبادلاً.

وهو يقصد بكل هذا أنه يستحيل أن يفصل أي زمن على الإطلاق بين أمرين متلازمين. وهذا هو ما قصدناه أولاً في بحثنا عنها، أي: هل يمكن أن يقع لزوم بين أشياء ليست موجودة معًا في الزمان، أم لا؟

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> وكذلك يصدق المبدأ نفسه في المستقبل: فلا يلزم من كون هذا قد حدث أن ذاك سيحدث؛ إذ لا بد للحد الأوسط أن يكون متزامناً، فيكون للماضي ماضٍ، وللمستقبل مستقبلٌ، ولما هو كائنٌ كائنٌ، وللموجوداتِ موجودٌ. أما ما قد كان وما سوف يكون، فلا يمكن لهما أن يكونا متزامنين. وهذا البرهان نفسه عن الشيء الذي يطلب أن يكون [أي الممكن]، لأنه ليس بسبب.[57]

(<u>ترجمة "متّى":</u> وهذا القول بعينه فيما هو مزمع أن يكون: فإنه ليس من أجل أن هذا قد كان يكون هذا مزمعاً بأن يكون، وذلك أن الأوسط قد يجب أن يكون متساوياً في الكون: أما للأشياء التي قد كانت أنه قد كان، وللأشياء التي هي مزمعة بأن تكون بأنه مزمع بأن يكون، والتي تكون أنه يكون، وللأشياء التي هي موجودة أنه موجود. فأما ما يكون كوناً وما هو مزمع بأن يكون، فلا يمكن أن يوجد متساوياً في الكون).

<u>التفسير</u>

بعد ذلك، روى أنه من المستحيل أن يكون الحد الأوسط لهذه [الأشياء المستقبلة] ماضيًا كتلك التي هي في الزمن الماضي، لأنه لا يلزم في تلك [الأمور] أن يكون اللاحق ناتجًا عن كون السابق. وبيّن أن هذا هو أيضًا حال الأشياء التي تشتهي أن تكون، أي التي من الممكن أن تكون، وهي خاصة بالزمن المستقبل. وقال: "هذا هو نفس القول في الشيء الذي يشتهي أن يكون"،

---

[57] هذا هو نفس القول في الشيء الذي يشتهي أن يكون: فإنه لا يشتهي أن يكون لأنه قد كان بالفعل، إذ يجب أن يكون الحد الأوسط مساويًا في الكَوْن: ففي الأشياء التي كانت، [يجب] أن يكون [الحد الأوسط] هو ذلك الذي كان بالفعل؛ وفي الأشياء التي تشتهي أن تكون، [يجب] أن يكون هو نفسه يشتهي أن يكون؛ وعندما يكون [الشيء]، [يجب] أن يكون هو نفسه كائنًا؛ وفي الأشياء الكائنة الموجودة، [يجب] أن يكون هو نفسه موجودًا. أما الأشياء التي ستكون بالكَون، والذي يشتهي أن يكون، فمن المستحيل أن يكون مساويًا لها في الكَون.

أي أننا نقول هذا القول نفسه الذي قلناه في الأمور الماضية، في الأمور المستقبلة. وهذا يعني أن المتأخرات لا تتبع المتقدمات، ولا تُستنتج منها، ولهذا لا يقع فيها قياسٌ تكون فيه الأوائل (المبادئ) حدًا أوسط. ثم أورد سبب الاتفاق في هذا الحال، أي بين الأمور الماضية والمستقبلة. وقال: «لأنه ليس من أجل أن هذا كان، سيكون هذا الذي يوشك أن يوجد». والمعنى هو: لأنه لا يلزم من كون الشيء سابقاً (متقدمًا) أن يكون اللاحق موجوداً، وهو الوضع في كل هذه الأنواع من الكون، وأنواع الوجود ثلاثة، أي في الأمور الكائنة في الماضي والحاضر والمستقبل، وزمان الكون والطلب يأتي في تلك الأقيسة التي تنتج الأخير عن طريق الأول، وذلك هو حال الأنواع الثلاثة.

وبعد أن بيّن أنه لا يقع فيها قياسٌ ينتج اللاحق من السابق، أتى بعلة ذلك، وقال: «وذلك لأن الحدّ الأوسط يتبع بالضرورة أن يكون مساوياً [للحد الأكبر] في الكون». ـ يريد: والعلة في أنه من غير الممكن أن تكون الأوائل في هذا هي الحدّ الأوسط، هي أنه يلزم أن يكون كونُ الحدّ الأوسط مساوياً لكونِ الطرف الأكبر، أي: متى كان الحدّ الأوسط موجوداً، سيكون الحدّ الأكبر موجوداً معه في نفس الوقت في الكون والوجود.

وبعد ذلك ذكر أنه يلزم أن يكون الحدّ الأوسط مساوياً للطرف الأكبر في التكون، وبيّن كيف توجد المساواة بينهما في أنواع الأمور الكائنة أو المستقبلة (أو التي تتكون)، وقال: «أما في الأشياء التي قد كانت [الماضية] ، فإنه [أي الحدّ الأوسط] كان كذلك». والمعنى هو: أن تكون الأشياء المتكوِّنة مع الأشياء التي هي في طور التكوّن، والممكنات أن تتكوّن مع الأشياء الممكنة التكوّن؛ على أن يكون نهايتهما (وحدّهما) واحدًا، أي كونهما في لحظاتٍ في زمن واحد، أقصد

تكوُّن الحد الأوسط والحد الأكبر، وسيكون الوضع كذلك أيضاً في الأمور التي هي كائنة بالفعل.

وبعد أن ذكر ما يترتب عليه [الحد الوسط] من أن تكون نسبته في الكون معًا مع الحدّ الأكبر، صرّح بما يجب أن يكون عليه في الأشياء الكائنة التي قد تمّ كونها [بالفعل]، وقال: وفي الأشياء الكائنة [بالفعل]، أن يكون هو نفسه كائنًا، أي أنه موجود مع الأشياء الموجودة، وهي الأشياء التي يكون الزمان واحدًا بين حدها الأوسط، الذي هو الأسبق، ولاحقها، بل إنهما يوجدان معًا.[58]

ثم قال: «أما ما سيكون، لأنه سيكون، وما يشتاق أن يكون، فلا يمكن أن يكونا معًا في الكون». والمعنى: أما في الأشياء التي هي موجودة على الإطلاق (البسيطة)، والتي هي ممكنة الوجود، فإن الحدّ الأوسط إذا أُخذ متقدماً، فإنه قطعًا لن يكون مساويًا في اللزوم للحد الأكبر، لا في التي هي في طور التكوّن، ولا في التي تشتاق إلى (تطلب) الوجود؛ ويُستنتج من هذا السبب أنه في هذه الحالة لا يمكن العثور على المتقدم (المبدأ) ليكون حدًا أوسط.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضًا، الزمن الذي في الوسط لا يمكن أن يكون لا محددًا ولا غير محدد؛ وذلك لأن القول بوجود وسط هو قول كاذب).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضا الزمان الذي في الوسط ليس يمكن أن يكون لا محدوداً ولا غير محدود. وذلك أن القول بأن الوسط موجود، كذب).

<u>التفسير</u>

58 وقال: وأما الأمور الموجودة، فكون الشيء موجوداً [فيها] هو لأنه قائم مع أمور أخرى قائمة. وهذه الأمور هي التي لا يفصل زمان بين حدها الأوسط (الذي هو المتقدم) وبين متأخرها، بل هي توجد معاً في آنٍ واحد.

ومعنى القول بأن اللاحق لا يتبع السابق دائمًا. وذلك لأن الزمان الذي يتخلل بينهما ليس متناهيًا بالطبع ولا غير متناهٍ، بل تارةً يكون بينهما زمان متوسط، وتارةً لا يكون. وإلى ذلك أشار بقوله: «إن القول بوجود متوسط هو قول كاذب»، أي أن القول بوجوب وجود زمان متوسط بينهما هو بلا شك قول باطل. وذلك لأنه ليس لاحقاً (أو تالياً). فلن يكون بينهما زمان بالتأكيد، وعندئذ سيحدث أن يكون [اللاحق] متزامناً مع السابق.

ولكن هذا الذي قاله هو أمر ضروري في الأمور الكائنة الفاسدة بالجوهر. أما في المتحركات بحسب المكان فقط، فيوجد الاستلزام بين السابق واللاحق. أعني في الأشياء الأزلية بالجوهر، وهي الأفلاك السماوية: فإنه متى وُجد شروق الشمس، على سبيل المثال، لزم أن يوجد الغروب.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن ينبغي أن يُبحث ما هو المتصل، وهل بعد أن يتمّ الشيء، يكون تكوّنه متصلاً به في الأشياء، أم من البيّن أنه [أي التكوّن] لا يتصل بالشيء الذي تمّ؟ فإنه لا الشيء الذي تمّ يتصل بالشيء الذي تمّ، لأنها نهايات وأفراد لا تنقسم. فكما أن النقط ليست متصلة بعضها ببعض، كذلك الأشياء التي تمت [ليست متصلة]، فكلاهما أفراد لا تنقسم. وليس البتة ما هو في طور التكوّن متصلاً بما قد تمّ للعلة ذاتها، لأن ما هو في طور التكوّن منقسم، وأما ما قد تمّ فغير منقسم. فكما أن نسبة الخط إلى النقطة، كذلك نسبة ما هو في طور التكوّن إلى ما قد تمّ؛ فإن في ما هو في طور التكوّن أشياء لا متناهية قد تمت. ولكن يجب أن يُقال في هذه الأمور بوضوح أكبر في مباحث الحركة الكلية).

(<u>ترجمة "متّى":</u> إذ كانا طرفين وغير متجزئين: فكما أنه ولا النقط أيضاً يتلو بعضها بعضاً، فولا التي قد كانت أيضا، إذ كان كلا الأمرين غير متجزئين. ولا أيضاً الذي يكون تالٍ للذي قد كان، لهذا السبب عينه، وذلك أن

الذي يكون هو متجزئ، وأما معنى قد كان فغير متجزئ. فكما للخطوط عند النقطة، كذلك لمعنى يكون، عند معنى قد كان. وذلك أنه قد يوجد فيما يكون معاني أنها قد كانت بلا نهاية. فقد يجب أن نتكلم في هذه كلاماً أوضح في أقاويلنا التي نأتي بها بالكلية في الحركة).

التفسير

فلنبحث إذن، ولنستقصِ ما يربط ويُوَصِّل (الأشياء)، حتى يخلف شيءٌ شيئًا آخر كان يليه. ونقول إنه من المعلوم أنه لا توجد كيفية يتصل بها اللاحق بالذي كان (السابق). فإنه ليس من سبيل يتصل به ما كان بما قد كان قبله؛ لأنهما طرفان لا يتجزآن. وكما أن النقط لا يخلف بعضها بعضاً مباشرة، كذلك يُقال في الأمور التي قد كانت، ولهذا السبب عينه ليس هناك ما خَلَفَ ذلك الذي قد كان. وهذا الذي سيكون (أي المستقبل) هو قابل للقسمة، وأما الأمر الذي قد كان (أي الماضي) فهو غير قابل للقسمة. وكما هي حال الخطوط بالنسبة إلى النقط، كذلك هي حال الأمر الذي قد كان. فإنه في ما سيكون (المستقبل) توجد أشياء لا حصر لها كانت قد وُجدت[59]. ومن المفيد أن نجعل كلامنا في هذا الأمر أكثر وضوحاً في مقالاتنا التي سنوردها في "القول الكلي في الحركة".

وبعد أن بيّن أنه بحسب الكون لا يلزم اللاحق عن المتقدّم، وكان يبدو أن الكون متصل، وأن هذا يحدث دائماً ولا ينقطع، كما تم بيانه في العلم الطبيعي، بدأ يشك ويتساءل: من أين عرض له [أي للكون] هذا الاتصال؟ وإنما فعل ذلك رغبةً منه في بحث هذه المسألة. وبحسب ما قيل عن هذا في العلم الطبيعي،

---

[59] ثم أورد هذه المسألة، وقال في جوابها: فلنقل إذن إنه من البيّن أن الشيء الموجود ليس متصلاً بالذي قد كان، ومعناه، ولنقل في جواب هذا، إن ما يتكوّن ليس متصلاً بذلك الذي قد كان، بمعنى أنه مستمر معه. وهذا هو ما أراده بقوله «متصلاً». ثم أورد العلّة التي من أجلها لا يتصل اللاحق بالسابق، فقال: وهذا، لأن ما قد كان ليس متصلاً كذلك بما قد كان، لأن كلا الطرفين (أو نهايتان) غير منقسمين. ـــ يريد: والعلّة في أن اللاحق لا يتصل بالسابق هي أن الآن الذي يتحقق به الأمر السابق الذي قد كان، لا يتصل بالآن الذي يتحقق به الأمر اللاحق الذي قد كان، لأن هذين الآنَيْن طرفان غير منقسمين، وقد تبيّن سابقاً أن ما لا ينقسم لا يتصل. ثم قال: وكما أن النقط كذلك ليست متصلة بعضها ببعض، فكذلك حال الأشياء التي قد كانت.

فهناك شك يتعارض مع ما قيل. ولأنه لا يوجد جواب لهذا الشك في هذا العلم، فقد أورد هنا كلاماً ببعض الألفاظ يزيل هذا الشك الذي عرض لهذا العلم من هذه الجهة.

وحين قال: «من المناسب الآن أن نبحث ما الذي يربط ويصل، حتى تكون الأشياء واحداً للآخر، أي ما كان لاحقاً»، فإن معناه: لقد تبيّن أنه لا يلزم من كون الشيء متقدماً وجود شيء لاحق. ولكننا نرى في الكون أن اللاحق يتبع المتقدم. وهكذا فمن المناسب أن نبحث ما هو الشيء الذي يربط ويصل بينهما، لدرجة أن قولنا عن شيء ما إنه «يتكوّن» يصبح أمراً يُلزمنا بالقول عن شيء آخر إنه «قد كان». مثال ذلك: لأنه عندما يتكوّن إنسان، يكون من الضروري القول بوجود إنسان آخر.

وبعد أن طرح هذه المسألة، قال: «في الجواب على هذا، فليُعلم أنه لا توجد طريقة يرتبط بها اللاحق بالذي كان». أي نقول في الجواب على هذا: إن ما سيتكوّن لا يتبع الذي كان على نحو يكون متصلاً به وتابعاً له. وهذا ما قصده بقوله: «يرتبط به».

ثم ذكر السبب في أن اللاحق لا يرتبط بالمتقدم، وهو أن «الآن» الذي يصدق فيه القول عن الشيء المتقدم إنه «قد كان»، لا يتصل بـ«الآن» الذي يصدق فيه القول عن الشيء اللاحق إنه [يتكوّن]. وذلك لأن هذين الآنَيْن هما طرفان لا يتجزآن، وقد تبين أن ما لا يتجزأ لا يمكن أن يتصل.

وقوله: «وكما أن النقط لا تتعاقب تلك التي قد كانت»، ـ يريد: كما أن النقط لا تتصل ببعضها، فكذلك الحال في الآنات، التي لا يمكن أن ترتبط ببعضها ولا أن تتعاقب: وهذا قد بُرهن عليه حقًّا في العلم الطبيعي. ولكن من

المشهور أنه بين كل نقطتين يقع خط؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن النقطة لا تتصل بالنقطة، ولا تتعاقب النقطة على النقطة، كما تتعاقب الآحاد في العدد.

ولهذا قيل في حدْ "المتواليات" إنها الأشياء التي ليس بينها شيء متوسط من جنس آخر. وهذا ما قصده عندما قال: «لأنه يحتوي على كلا الأمرين غير المنقسمين»، و "ليس هناك ما يخلف ما قد كان" للعلة نفسها. وهو يقصد بـ "كلا الأمرين غير المنقسمين" الآنَ والنقطة. وعندما قال: «وليس هناك ما يخلف ما قد كان»، فإنه يقصد أمرين، وُضِع أن أحدهما، وهو المتقدم، يكون في الآن المتقدم، والآخر، وهو المتأخر، يكون في الآن المتأخر.

وكأنه قال: أما العلة التي من أجلها لا يتصل المتأخر بالمتقدم فهي أن الآن الذي هو نهاية كون الشيء المتقدم، أي الآن الذي يصدق فيه القول عن المتقدم أنه قد كان، لا يتصل بالآن الذي يصدق فيه القول عن المتأخر أنه كان. والعلة هي أن الآنات في هذه المسألة هي كالنقط في هذه المسألة، لأن كليهما لا يتجزأ، أي الآن والنقطة.

ولما كان يمكن لقائل أن يقول: إن المتقدم والمتأخر كلاهما جرمان (جسمان) ، والأجسام منقسمة، والمنقسمات يمكن أن يتصل بعضها ببعض، قال في الجواب على هذا: «وذلك لأن الشيء الحاضر (الكائن) منقسم، وأما الشيء الذي قد كان فهو غير منقسم». والمعنى هو أن المتكوِّن منقسم، وأما الآن الذي يصدق عليه أنه "قد كان" فهو غير منقسم.

ثم قال: «كما أن نسبة الخط إلى النقط، كذلك نسبة ما هو كائن إلى ما قد كان». والمعنى هو أن نسبة الشيء الذي نقول إنه كائن، إلى الشيء الذي نقول إنه قد كان، هي كنسبة النقطة إلى الخط، أي نسبة ما لا ينقسم إلى ما

ينقسم. ثم قال: «فإن في ما هو كائن أشياء لا متناهية قد كانت». والمعنى هو أنه يوجد في الشيء الكائن، من جهة كونه في الزمان، آنات (لحظات) لا متناهية، يتحقق في كل واحد منها عن الشيء أنه قد كان. وهذا كما أن الخط ينقسم إلى أجزاء لا متناهية، كذلك ينقسم الزمان. ولأن هذا حقًا هو أمر طبيعي، قال: والآن يجب أن نتكلم عن هذا بكلام أوضح، في بحثنا الذي سنورده في الكليات عن الحركة. وهو يعني بذلك: السماع الطبيعي."

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: فبأي طريقة إذن يتم وضع الحد الأوسط، الذي هو العلة، طالما أنه يمنع أن يكون الحدوث (أو الكون) قد تم بالتتابع؟ وذلك لأنه في هذه الأمور، لا بد أن يكون الحد الأوسط والحد الأول كلاهما بلا واسطة. كما في المثال: (أ) قد كان، لأن (ج) كان، والأخير هو (ج)، لكن الأول هو (أ). و(ج) هو المبدأ، لأنه الأقرب إلى الآن الذي هو مبدأ الزمان. و(ج) يكون إذا كان (د). فإذاً، متى وُجد (ج)، لزم بالضرورة أن يكون (أ) قد وُجد، والعلة هي (ج). وذلك لأنه متى وُجد (د)، لزم أن يكون (ج) قد وُجد، ومتى وُجد (ج)، لزم أن يكون (أ) قد وُجد، وهو الذي كان أولاً. ومتى أُخذ شيءٌ ما حداً أوسط على هذا النحو، تم الأمر ووُقف عند موضع لا أوسط فيه؛ إلا أن يقع دائماً بواسطة إلى غير نهاية؛ وذلك لأن ما قد كان ليس متصلاً بما قد كان، على نحو ما قلنا، سوى أنه يجب أن يُبتدأ من الأوسط، ومن "الآن" نفسه أولاً.

(ترجمة "متّى: أما كيف يكون حال الأوسط الذي هو علة إذا كان الكون على التتالي، فهذا مبلغ ما نقتضب فيه. وذلك أنه قد يجب في هذه أيضاً أن يكون الأوسط والأول غير ذوات أوساط ـ مثال ذلك: آ قد كانت من قِبَل أن حَ قد كانت؛ وأخيراً كانت ح، وأما أولاً ف آ؛ و حَ هي مبدأ من قِبَل أنها أقرب من الآن الذي هو مبدأ الزمان. و حَ كانت، إن كانت (دَ). فعندما قد كانت د، قد يلزم ضرورة أن تكون قد كانت آ. والكلمة هي ح، وذلك أنه عندما قد كانت د يلزم أن يكون قد كانت ح؛ وعندما قد كانت ح، يلزم أن تكون آ قد كانت أولاً. ـ فإذا ما أُخذت الأوسط هكذا ينتهي ويقف في موضع عندما الأوسط له، وإلا فقد يقع

دائما في الوسط من قِبَل لا نهاية. وذلك أنه لا شيء وقد كان متصلاً بما قد كان كما قلنا، غير أنه قد يلزم أن يبتدئ من الوسط ومن الذي هو أول الآن).

التفسير

وبعد أن أجاب [أرسطو] عن الشك المذكور، وهو أن الأخير لا يلزم عن الأول، وكيف يكون الكون متصلاً، بأن الكون ليس متصلاً بذاته، ولكن الأخير فيه يتبع الأول، شرع يورد كيف تكون حال الحدّ الأوسط مع الطرف الأول في القياس الذي يجري في هذه الأمور، أي أنه يجب أن تكون الحدّود الوسطى متناهية، وقال: «وأما كيف يكون اعتبار الحدّ الأوسط الذي هو علة، من حيث إن الكون هو بحسب اللزوم، فإن هذا لا محالة قد لحق ما وُضِع له». أي، أنه ستكون الحدّود الوسطى في القياس الذي يجري في هذه الأمور، التي هي أمورٌ أخيرة مع أمورٍ متقدمة. وذلك لأن الأمور الأخيرة هي حدود وسطى في هذه الأمور، والأمور المتقدمة تكون في النتائج، فإنه قد أصاب لا محالة فيما قاله في هذا الموضع، وقد عرف ما قاله.

ثم قال: «وهذا، لأنه يلزم على هذا المثال أيضاً أن يكون الأول والأوسط لا واسطة بينهما». والمعنى: وهذا، لأنه يلزم في هذه الأشياء ألا يكون بين الحدّ الأوسط الذي هو طرف، وبين الطرف الأكبر الذي هو الأقدم، حد أوسط آخر، ولا بين هذا الحدّ والطرف الأكبر حد آخر على هذا المثال، وهكذا إلى غير نهاية، لكن الأمر ينتهي في هذه الأشياء إلى حد أوسط، ليس بينه وبين الطرف الأول واسطة البتة.

ثم قال: «كما في المثال: كان (أ) لأن (ج) كان، والأخير هو (ج)». والمعنى: مثال هذا، أن يكون (أ) متقدماً و(ج) متأخراً، فيلزم أن يوجد (أ) إذا وجد (ج)، لأن المتقدم يلزم عن هذا المتأخر. ثم قال: «لكن الأول هو (أ)،

و(ج) هو المبدأ، لأنه الأقرب إلى الآن الذي هو مبدأ الزمان». والمعنى: أن (أ) هو الموجود أولاً، وذلك من أجل (ج)، لكن (ج) هو مبدأ المعرفة بوجود (أ)، أي هو معروف به من حيث هو متأخر عن (أ)، أي معروف به نفسه. وهذا ما أراده بقوله: "لأنه الأقرب إلى الآن"، أي، ولأن الشيء الأقرب، بصفته الموجود بالفعل من أجزاء الزمان، هو الآن الموجود، فقد قال عنه إنه مبدأ الزمان.

وعندما قال عن (ج) إنه مبدأ لـ(أ)، فيجب أن يُفهم منه أنه مبدأ في المعرفة، لا في الوجود، لأن (ج) مرتب في الوجود بعد (أ). ثم قال: «و(ج) يكون إذا كان (د)». والمعنى: وإذا كان (ج) مبدأً لوجود شيء آخر، كأن تقول (د)، وكان (د) متأخراً عن (ج)، وكان (ج) –المتقدم عليه– متأخراً عن (أ)، فإنه يلزم قطعاً أن يوجد (ج) إذا وجد (د). ثم قال: «فإذا كان (ج) موجوداً، لزم بالضرورة أن يكون (أ) قد كان». والمعنى: إذا وضعنا أن (د) متأخر عن (ج)، وأن (ج) متقدم عليه، فإنه يلزم من وجود المتأخر أن يوجد (ج) المتقدم. وعندنا أيضاً أنه إذا كان (ج) متأخراً عن (أ)، فإن (أ) متقدم. فيلزم إذن بالضرورة، إذا وجد (د) الذي هو معلول لا علة، أن يوجد (أ) الذي هو علة لا معلول، وذلك بواسطة (ج) الذي هو علة ومعلول في آن واحد: فهو علة لـ(ب)، ومعلول لـ(أ).

وهذا هو ما عناه حين قال: «إن العلة هي (ج)». وذلك لأنه متى وُجِد (د)، لزم عنه وجود (ج)، ومتى وُجِد (ج)، لزم عنه وجود (أ)، الذي كان موجوداً من قبل. ثم قال: «وعندما يؤخذ حد أوسط على هذا النحو، ويكتمل الأمر ويُتوقَّف عند موضع لا يوجد فيه حد أوسط». والمعنى أنه متى أُخذ اللزوم على هذا النحو بين المعلول والعلّة، فإنه يلزم أن ينتهي الأمر إلى العلّة الأولى، التي ليست بمعلول؛ وهذا هو الحدّ الذي لا يوجد بينه وبين تلك الأولى حد أوسط.

لأنه لو وُضع بين كل علّة ومعلول حد أوسط، يكون معلولاً من جهة وعلّة من جهة أخرى، لذهب الأمر إلى غير نهاية، ولما اكتمل المسير إلى العلّة الأولى ولا إلى المعلول الأخير. والأمر هكذا، لأنه متى وضع أحدهم علة أولى ومعلولاً أخيراً، وبينهما وسائط غير متناهية، بَطُلَ بالضرورة وجود العلة الأولى بالنسبة للمعلول الأخير، بحسب ما يلزم عن وجود وسائط غير متناهية، وهي الأطراف الأولى؛ وذلك كما أنه عندما لا توضع الأطراف الأولى، فإنه يلزم أن توجد وسائط غير متناهية. وإذا كان القول بأن العلل والمعلولات لا متناهية قولاً باطلاً، فمن الباطل أيضاً بالضرورة أن توجد حدود وسطى لا متناهية. وهذا قد سبق بيانه في المقالة الأولى عن البراهين المطلقة، ولكنه يريد أن يبينه هنا في هذا النوع من البراهين، أي تلك التي يُستدل فيها على المتقدم بالمتأخر.

وبعد أن ذكر أنه لا يجب أن تتسلسل الوسائط إلى غير نهاية ما دامت الأطراف متناهية، [فعل ذلك] لأن المعارض قد يقول له: لا مانع من أن يوجد بين طرفين متناهيين أشياء غير متناهية، كما هو حال الخط المتناهي بطرفيه، إذ يمكن أن تقع بين هذين الطرفين نقاط لا نهاية لها. فقال في الرد على هذا: «وذلك أن الذي كان ليس متصلاً بالذي كان من قبل، كما قلنا». والمعنى هو، لكن لا يلزم في هذه الأشياء ما يلزم في الخط، أعني، أن يكون بين أولها وآخرها متوسطات غير متناهية، لأن الأمور المتقدمة ليست متصلة فيما بينها، يعني، أن ما كان أسبق لا يتصل بما كان ألحق، أي ما كان بعده. وحين قال: «علاوة على أنه يجب أن يبدأ من الوسط، ومن الشيء الذي هو مبدأ الآن»، فالمعنى هو: إلا أن الاتصال يوجد في هذه الأشياء حين نبدأ من الطرف، الذي هو الحدّ الأوسط في القياس، ويلزم الوسط عندما يؤخذ اللاحق، الذي هو الآن الموجود.

ولكنه يقصد أن هذا هو مبدأ اللاحق في اللزوم، أي مبدأ سلسلة الحدّود الوسطى.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وكذلك في الذي يُطلب وجوده: وهو أنه متى كانت القضية بأن (د) موجودٌ صادقة، لزم ضرورةً أن تكون القضية بأن (أ) موجود، وهي الأولى، صادقة. وعلى هذا النحو نفسه في (ج): فإنه لما كان (د) موجوداً، و (ج) أقدم منه، فـ (ج) موجود، وهكذا (أ) أقدم، فإن (أ) سيكون موجوداً بالضرورة على أنه الأقدم. وبهذا المثال تكون القسمة في هذا أيضاً على نحو مماثل غير متناهية؛ وذلك لأن الأشياء التي يُطلب وجودها لا يتلو بعضها بعضاً ولا تجتمع فيما بينها؛ والمبدأ في هذه يجب أيضاً على نحو مماثل أن يكون غير متوسط (أي بلا واسطة)).

(ترجمة "متّى": وكذلك فيما هو المزمع أن يكون. وذلك أنه إن كان القول بأن د مزمعة بأن تكون حقاً، فقد يلزم أن يكون القول بأن آ مزمعة بأن تكون أولاً حقًا فقد يلزم أن يكون لأن آ مزمعة بأن تكون أولًا حقًا. و علة هذه هي جَ؛ فإنه إن كانت دَ مزمعة بأن تكون ف حَ أولًا - و على هذا المثال هذا المثال القطع في هذه أيضاً بلا نهاية، وذلك أنه لا شيء من الأشياء التي هي مزمعة بأن تكون تتلو أيضاً من بعضها. والمبدأ في هذه أيضاً ينبغي أنه يؤخذ بلا وسط).

التفسير

بعد أن بيّن ترتيب الأمور السابقة في الزمن الماضي مع عللها، أي أن الأسبق ليس هو اللاحق، وأنه إذا كان هناك أكثر من [علة ومعلول] واحد، فإن المتوسطات بينها متناهية، وأنه من المستحيل ألا يكون فيها [علة] أولى هي علة غير معلولة، و[معلول] أخير هو معلول وليس بعلة، فإنه يقصد أن يبين أن الأمر يجري على نحو مماثل في الأشياء التي ستتكون في المستقبل، أي تلك التي يُتصور وجودها ووجود عللها في الزمن المستقبل. وهذا يعني أنه إذا كان

الأول فيها يتبع الأخير، ولا ينعكس الأمر، وكانت المتوسطات بين الأول والأخير متناهية. وهذا ما قصده بقوله: «وكذلك الحال في الذي يشتاق أن يكون». أي أن ترتيب الأمور الممكنة الوجود من هذه الجهة هو كترتيب الأمور الماضية. ثم بدأ يتناول في هذه [الأمور المستقبلة] أيضًا ثلاثة أشياء، كما فعل في الأمور الماضية، وهي: المعلول الأخير، والعلة الأولى، والعلة المعلولة المتوسطة بين الأولى والأخيرة. وبدأ بأن وضع موضع الأول ما كان قد أخذه هناك، وهو (أ)، وموضع المتوسط الحرف الذي أخذه هناك، وهو (ج)، ثم (د). لأنه إذا صح القول بأن "(د) يطلب أن يكون"، لزم أن يكون القول بأن "(أ) يطلب أن يكون" صادقًا. أي، ومثال هذا أنه إذا كان الشيء الذي يرمز له الحرف (د)، الذي وضعناه آخر الأشياء التي تطلب أن تكون، ووضعنا، وقلنا إن (د) يطلب وجوده، فإنه يلزم من ذلك أن يكون القول بوجود (أ) الأول صحيحًا.

وعندما قال: «وعلة هذا هو ج»، أي أن علة أنه عندما يُفترض صدق وجود (د) يصح القول بوجود (أ)، هي أنه عندما نفترض أن القول بوجود (د) صحيح، يكون القول بوجود (ج) صحيحًا، وعندما يكون القول بوجود (ج) صحيحًا، يكون القول بوجود (أ) صحيحًا. وهذا ما أشار إليه عندما قال: «لأنه إذا كان (د) يريد أن يكون، صحّ أن (ج) الذي هو أسبق يريد أن يكون، وإذا كان (ج) يريد أن يكون، صحّ أن (أ) الذي هو أسبق يريد أن يكون».

ثم يقول: «وكذلك أيضًا، وفقًا لهذا المثال، يتم قطع هذا التسلسل إلى ما لا نهاية». أي أن الصعود في هذا المثال يتبع من وضع ذلك القول، وهو: "إذا صح القول بوجود المتأخرات، صح القول بوجود المتقدمات"، وهكذا يصعدون

إلى درجة لا يصدق معها تسلسلهم إلى ما لا نهاية. أي أنه عندما يُوضع المتأخر منها، يلزم أن يكون هناك متقدم عليه، وهكذا عندما يُوضع هذا المتقدم، يلزم أن يكون هناك متقدم آخر أبعد منه، وإذا كان لهذا المتقدم متقدم آخر، لزم أن يكون هذا المتقدم الثالث موجودًا. وهكذا لو أُخذ رابع أو خامس إلى ما لا نهاية، فإنه لا يتحقق أن هذه المتقدمات توجد إلى ما لا نهاية.

وبعد ذلك صرّح بأن المتقدمات تلزم عن المتأخرات، ولا تلزم المتأخرات عن المتقدمات، وأورد العلة في ذلك فقال: «وهذا لأن الأشياء التي يُطلب وجودها لا يتلو بعضها بعضاً ولا تجتمع فيما بينها». المعنى هو أن علة كون المتأخر لا يلزم عن المتقدم في هذا الأمر هي أن المتقدم غير متصل بالمتأخر.

ثم قال: «والمبدأ في هذه يجب أيضاً على نحو مماثل أن يكون غير متوسط». المعنى هو من المناسب أيضًا أن يكون مبدأ هذه الأمور بلا واسطة، أي أن مبدأ مبادئ البرهان في هذه الأمور يناسب أن يكون بلا واسطة؛ لأنه لو كان كل مبدأ بواسطة، لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ولما كانت هناك مقدمة معلومة بذاتها، ولا شيء هو معلول وليس بعلة. لأن مبدأ القياس في هذه الأمور يصبح هو المعلول نفسه.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: أما ترتيب هذا الأمر في الأعمال والمصنوعات فهو بذاته هكذا: إذا وُجد بيت، فإنه يلزم عن ذلك بالضرورة أن تكون الحجارة قد نُحتت من قبل. وهذا ما قد تم، وهو ما سنقول إنه "العلة التي من أجلها" هذا [البيت]. لأنه ينبغي، إذا وُجد البيت، أن يكون الأساس -الذي هو أسبق- قد وُجد هو الآخر. وإذا وُجد الأساس، فيلزم عن ذلك بالضرورة أن تكون الحجارة قد وُجدت قبله. وإذا بدأنا من الأول، فإذا كان البيت يطلب الوجود، فبالمثل تطلب

الحجارة أن توجد أولاً. وهذا يظهر الآن ويتبرهن بمثال واحد: وهذا لأن الأساس يطلب بدوره أن يكون أولًا).

(<u>ترجمة "متّى":</u> ومعنى هذا في الأعمال والأفعال أنفسها هو هكذا: إن كان البيت قد كان، فيلزم ضرورة أن يكون قد نحتت الحجارة. وقد كان هذا من أجل ماذا؟ تقول إنه من أجل إنه يلزم أن يكون الأساس قد كان أولاً إن كان البيت قد كان. وإن كان الأساس فيلزم ضرورة أن تكون الحجارة قد كانت أولاً ومن الرأس، إن كان البيت مزمعاً بأن يكون. كذلك قد تكون الحجارة هي أولاً مزمعة بأن تكون. وقد نرى ونتبيّن في الأوسط على مثال واحد، وذلك أن الأساس قد يكون مزمعاً بأن يكون أولاً).

<u>التفسير</u>

بعد أن بيّن [أرسطو] مسألة تَبَعِيّة الأمور المعلولة التي تتكون عن العلل، وأن المعلولات تتبع عللها نفسها، وأن هذا الأمر يوجد في العلل والمعلولات، سواء تلك التي كانت في الزمن الماضي، أو كما ستكون عليه كذلك في الزمن المستقبل، فإنه يريد أن يُنبّه هنا على وجود مثل هذا الترتيب في الأشياء التي تتكون بالصناعة، لأن الصناعة تحاكي الطبيعة. فيقول: «وهذا الترتيب في الأعمال والمصنوعات». – يريد: وهذا الترتيب، الذي هو هذا اللزوم بين العلة والمعلول، سيكون موجوداً في الأشياء التي تحدث بفعلنا وصنعنا. فمثلاً، إذا وُجِد هذا البيت، فإنه يتبع بالضرورة أن تكون الحجارة قد قُطِعَتْ.

وهذا هو ما عناه بقوله: «لأنه إذا طلب [البيت] أن يوجد، إلخ»، فإنه لا بد أن يظهر أن [شيئًا آخر] هو أسبق في الوجود. وهكذا يجري الأمر. والحال هكذا في الصنائع: فإذا بُني البيت، فمن الضروري أن تكون الحجارة قد نُحتت، وأن يكون هذا قد صُنع لغايةٍ ما. لأنه من الضروري أن يكون الأساس قد صُنع، ما دام أن البيت قد بُني بالفعل. وإذا كان الأساس موجودًا، فمن الضروري أن

تكون الحجارة قد صُنعت قبله[60]. يعني: أن الحال التي يوجد فيها هذا اللزوم بينها وبين المُسبَّب، تكون في الأمور التي تحدث عن فعلنا وصناعتنا، كما أنه إذا كان هنا بيتٌ موجود، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون هناك حجارة مقطوعة.

ثم قال: «وقد كان هذا، فلِمَ هذا؟». أي أنه قد وُجِدت بالفعل حجارة من أجل البيت بواسطة حدٍّ أوسط، وهو ما بينها [الحجارة] وبين البيت، وهو الأساس نفسه. فإنه إذا وُجِد البيت، لزم عن ذلك أنه كان هناك أساس؛ وإذا كان هناك أساس، لزم عن ذلك أنه كانت هناك حجارة؛ وهكذا، إذا وُجِد بيت، يُستنتَج أنه كانت هناك حجارة.

وقد قصد بذلك أن يقول: «ويُقال إنه يلزم عنه أن الأساس كان سابقًا...» إلى آخر ما كتبناه، أي: أنه قد وُجِدت حجارة من أجل البيت بواسطة حدٍّ أوسط آخر، هو في ذاته الأساس نفسه. فإنه يتبع أنه إذا كان البيت قد وُجِد بالفعل، فإن الأساس قد وُجِد، وإذا كان الأساس قد وُجِد بالفعل، فقد وُجِدت الحجارة. ولكنه أراد بهذا أن يضرب مثلاً بالأمور الثلاثة: الأخير والأوسط والأول، كما فعل في النص؛ فالبيت هو الأول في هذا المثال، والحجارة هي الأخير، والحد الأوسط هو الأساس نفسه.

وبعد أن قال إنه متى وُجِد بيتٌ استُلزم وجودُ الحجارة، ضرب مثالاً للحد الأوسط الذي بينهما، وقال: «ليكن هو الأساس نفسه». فإنه متى وُجِد البيت، سبق وجودُ الأساس بلا واسطة؛ ومتى وُجِد الأساس، سبق وجودُ الحجارة بلا واسطة.

[60] وكذلك هو الأمر في الأعمال والأفعال ذاتها، فإنه إذا كان البيت قد وُجِد، فيلزم بالضرورة أن تكون الحجارة قد نُحِتَتْ من قبل. وكان هذا [المعلول] بسبب ذاك [العلة]؛ لأنه يترتب على وجود البيت أن يكون الأساس قد وُجِد أولاً. وإذا وُجِد الأساس، فيلزم بالضرورة أن تكون الحجارة قد وُجِدَتْ قبله. ومن البداية، إذا طلب البيت أن يوجد، فإن الحجارة تكون قد طلبت الوجود قبله. وهذا يظهر ويتبرهن بمثال واحد، وهو أن الأساس يطلب في أن يكون أولًا.

وبعد أن مثّل في الأمور الصناعية بهذه الأمثلة الصناعية، شرع يبيّن أن هذا الأمر ينطبق عليها في زمن المستقبل. ثم [يقول]: «ومن البداية، إذا أُريد للبيت أن يكون، فيجب أن تكون الحجارة قد أُريد لها أن تكون أولاً». أي، عندما نجد هذا المثال من البداية، أي من الحد الأول، ونضعه في الأمور المستقبلية، يبدو أن ترتيبها واحد. لأنه لو افترضنا أن القول بأن "البيت سيكون" صادقٌ، للزم عن ذلك أن القول بأن "الحجارة ستكون قبله" صادقٌ أيضاً. وبعد هذا سيبيّن بالمثال الواحد نفسه، وهو أنه سيبيّن أنه متى وُضِع أن البيت سيكون، فإن الحجارة ستكون بواسطة نفس الوسط الذي أوضحناه في الأمور الماضية، وهو الأساس. وذلك لأنه متى وُضِع أن الأساس سيكون، لزم أن الحجارة ستكون، ومتى وُضِع أن الأساس سيكون، لزم أن البيت سيكون. فإذن، متى وُضِع أن البيت سيكون، لزم أن الحجارة ستكون. وهذا هو ما أراده حين قال: «وذلك لأن الأساس يقتضي أن يكون أسبق». والمعنى هو: وذلك لأنه متى وُضع أن البيت سيكون، لزم عنه بالضرورة وبلا واسطة أن الأساس سيكون؛ ثم يلزم عن وضع الأساس نفسه أن الحجارة ستكون بلا واسطة كذلك؛ ويلزم، متى وُضع أن البيت سيكون، أن الحجارة ستكون، لا على نحو أولي بل بواسطة، وهذه [الواسطة] هي أن الأساس سيكون.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وبما أننا نرى في الأشياء التي تتكوّن (أو تحدث) أن هناك نوعًا من التوليد الدائري، فإن هذا يحدث إذا كان الحد الأوسط والحدّان الطرفان (الأقصيان) يتبع بعضها بعضًا؛ ففي هذه (الحالات) يكون هناك انعكاس متبادل. وعليه، فإن هذا يقع في الأوائل نفسها، أي لأن النتائج تعود على السواء. ولقد بُيّن هذا الأمر في الكتب الأولى [يقصد كتاب التحليلات الأولى

لأرسطو]، وهو أن النتائج تنعكس، وهذا هو معنى الدوران. أما في الأعمال [أي الظواهر الطبيعية] فيظهر الأمر كالتالي: إذا تبللت الأرض، فمن الضروري أن يتصاعد البخار، وإذا حدث ذلك تتكون السحابة، وإذا تكونت السحابة يتكون الماء، وإذا تكون الماء، فمن الضروري أن تتبلل الأرض. وهذا هو ما كان في البداية، ولهذا السبب، دار الأمر في دائرة. ذلك أنه بوجود أي واحد من هذه (العناصر)، يوجد الآخر، ومن ذلك الآخر يوجد الذي يليه، وهذا الأخير (يؤدي) إلى الأول.[61]

(<u>ترجمة "متّى":</u> ولما كنا قد نرى في الأشياء التي تكون، قد يوجد كون ما دوراً، فهذا إنما يمكن أن يكون إن كان الوسط والطرفان يتبع بعضها بعضاً، وذلك أنه في هذه يكون العكس بالتساوي. فقد تبيّن هذا في تلك الأُوّل، أعني أن النتائج قد ترجع بالتساوي؛ فإن معنى الدور هو هذا. فأما الفعل والعمل فقد يظهر هذا هكذا: يقول إنه: إذا كانت الأرض ندية، فقد يلزم أن يتولد بخار وهو السحاب، وإذا تولد هذا أن يتولد الماء؛ وإذا تولد الماء أن تندى الأرض؛ وهذا هو الذي كان أولاً. فإذن قد دار دوراً، فذلك أنه عندما يكون الواحد من هذه الأشياء موجوداً ـ أيّها كان ـ يكون الآخر موجوداً؛ وعندما يكون ذلك، يكون الآخر؛ وعندما يكون هذا، يكون الأول موجوداً).

<u>التفسير</u>

بعد أن بيّن أنه في الأشياء التي تتكون بعضها من بعض، يُستدل على المتقدمات من المتأخرات، وأن الأمر لا ينعكس: وهذا هو حال الأشياء المتكوّنة على استقامة، شرع يذكر حال الأشياء المتكوّنة على سبيل الدور، من جهة الاستنتاج (بحسب اللزوم). ولكننا نرى الآن في الأمور الحادثة، أنها توجد على نحو دوري: وعليه، فإنه من المناسب أن يكون الأمر كذلك، إذا كان الوسط وكلا الطرفين يتلازم بعضهما مع بعض. يقول، إننا عندما نجد أشياء [تتكون] على

[61] ولما كنا نرى في الأشياء الكائنة نوعاً من التكوين الدائري، فإن هذا يحدث إذا كان الوسط والطرفان يتبع بعضها بعضاً؛ ففي هذه الأشياء يكون الانعكاس [التعاكس]. وقد بُيِّن هذا في [كتاب التحليلات الثانية، الفصل، ويظهر الأمر بوضوح في عملية صنعٍ مماثلة، وهي ما يقال: لأنه متى كانت الأرض رطبة، لزم بالضرورة أن يتولد البخار، وهذا [البخار] هو السحاب، ومتى تولد هذا، تولد الماء، ومتى تولد الماء، ترطبت الأرض، وهذا هو ما كان أولاً. إذن فقد دار الأمر في دائرة. وذلك لأنه متى كان أحد هذه الأشياء، أياً كان، سيكون الآخر، ومتى كان هذا، سيكون الآخر، ومتى كان هذا، يكون الأول.

سبيل الدور، فإنه يتبع من هذا أن يكون كل واحد منها من الآخر، فمن أحد الطرفين يُستنتج الوسط، ومن الوسط يُستنتج الطرف الأخير، ومن هذا [الأخير] يُستنتج الطرف الذي بدأنا منه، حتى يصبح الأمر في هذه الأشياء دوريًا من كلا الجانبين معًا. وهذا هو ما عناه بقوله: «وذلك لأن الانعكاس فيها سيكون على السواء». ولقد كان الأمر كذلك، لأنه عندما تتبع الأشياء المأخوذة على جهة الدَّور بعضها بعضاً، يُؤخذ الدَّور من اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين.

ثم أوضح أن هذه الأمور تسير مسير اللزوم على جهة الدَّور، وأن السبب في ذلك هو أن كل واحد منها هو سبب لنظيره ومعلول عنه، فشرع يبيّن أنه يتبع ذلك أن يكون ترتيبها في الأقيسة التي تُحمل عليها، أي أن النتائج تلزم عن حدودها الوسطى، والحدّود والوسائط تلزم عن النتائج، إلى أن يصير البرهان في هذه على جهة الدَّور، أي أن يُبرهن على الحدّود الثلاثة بعضها ببعض، أي حدود القياس.

وهذا ما عناه بقوله: «ولقد تبيّن هذا في الأوائل»، أي لأن النتائج تنعكس على السواء، إذ إن هذا هو وضع الدَّور. والمعنى: أنه قد تبيّن في المقالة الأولى ما هو البرهان الدائري، وهو أن ترجع النتائج على المقدمات على السواء، ومعلوم مع هذا في أي مادة يكون ذلك، وذلك يكون في القضية المنعكسة.

ثم بعد أن أوضح هذا بالقول، أراد أن يبيّنه بمثال يوجد في فعل الطبيعة وصنعتها، فقال: «أما في الفعل والصنعة، فإنه إذا كانت الأرض رطبة، لزم أن يتولّد البخار، وهو السحاب، وإذا تولّد هذا، تولّد الماء، وإذا تولّد الماء، رطبت الأرض». – يريد أن ما يظهر في الأمور الأولى، من أن النتائج تنعكس، يظهر

كذلك في هذا الذي يقال على جهة الدَّور، أي في الأعمال، فإنه يظهر هكذا: إذا رطبت الأرض، لزم أن يحدث البخار، وإذا حدث هذا، حدث السحاب، وإذا حدث هذا، حدث الماء، وإذا حدث هذا، لزم أن ترطب الأرض. فهذا إذن هو المبدأ الذي من أجله دارت دورة. وذلك لأنه بوجود أيّ واحد منها، يوجد الآخر، وبوجود ذاك، يوجد شيء آخر، وهذا (يؤدي إلى) الأول..

ثم قال: «وهذا هو الذي كان أولاً»، أي تبلُّل الأرض. ويعني أنه عندما تتبلل الأرض مرة واحدة، يتبع ذلك أن تتبلل مرة ثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية. ثم قال: «إذن فقد دارت على سبيل الدورة»، أي الرطوبة، وهكذا يتبع الأمر في كل واحد. وقال: «وهذا لأنه متى وُجد أحد هذه الأشياء، أيًّا كان، وُجد الآخر، ومتى وُجد هذا، وُجد آخر، ومتى وُجد هذا، وُجد الأول». والمعنى هو: والسبب في أن الرجوع يتم بشكل دائري من أيٍّ منها أُخذ هو أنه متى وُضع أحدها موجودًا، تبع ذلك وجود الآخر، ومتى تبع وجود الآخر، تبعه لازمه، إلى أن يتبع ذلك الأولُ الموضوع.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> والآن، توجد بعض الأشياء التي هي على نحو كلي، وذلك لأنها تكون دائماً وعلى كل فرد، وهذه إما أن تكون موجودة هكذا أو تحدث. ثم توجد بعض الأشياء التي لا تكون دائماً، إلا أنها تكون على الأكثر. كمثال: ليس كل إنسان ذكر تنبت له لحية، ولكن على الأكثر).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وقد يوجد بعض الأشياء كونها على طريق الكلي. وذلك أنه دائما وعلى الكلي إما أن تكون موجودة هكذا، وإما أن تتكوّن؛ وقد توجد أشياء ليست دائماً غير أنها في أكثر الأمور - مثال ذلك: ليس كل ذكر من الناس ينبت الشعر في ذقنه، لكن في الأكثر).

التفسير

بعد أن ذكر أن استنتاج المتقدمات، أي العلل، من المتأخرات، أي المعلولات، هو أمر ضروري في كل مادة، قال: «والآن توجد بعض الأشياء التي تكون...»، وهو يشير إلى أنه يريد بذلك أن وجودها بذاتها هو من معلولاتها، سواء أكان الشيء المتكون سيوجد في الأشياء، أم قد اكتمل تكونه بالفعل. وبعد أن قال: «على نحو كلي»، ألحق به ما أراده بهذا الاسم، أي شرحه الذي ذكره في المقالة الأولى من هذا الكتاب، وهو أن المحمول موجود في الموضوع دائماً، ويُقال على كل الموضوع. ثم قسم هذه المعاني التي تُحمل على نحو كلي، فقال: «وهذه إما أن تكون موجودة هكذا، أو تحدث». أي، وهذه هي الأشياء التي توجد على نحو كلي، إن كانت كذلك فلأنها أزلية، أو أن يكون حال الكلي نفسه موجوداً فيها عند تكونها.

ويجب أن تعلم أنه في الأشياء التي تتكون بالجوهر، والتي تتكون عن علل هي علل فاعلة، ولكن من هذه العلل الفاعلة نفسها لا يلزم بالضرورة معلولها؛ فينتج عن ذلك ألا يكون في هذه الأشياء معنى الكلي، وهو الشرط الذي يضيفه [أرسطو] في "كتاب البرهان"، والذي يتجاوز الأوضاع التي تتكون، والتي تحدث للأجرام السماوية بشكل دائري[62]. فهذه الأخيرة تتولد بالضرورة. مثال ذلك: لأنه إذا وُجد طلوع، فقد وُجد من قبل غروب؛ ولذلك يلزم أنه إذا وُجد شتاء، فسيوجد صيف. ولكن هذه ليست عللاً لبعضها البعض، بل هي أمور يخلف بعضها بعضاً لوجود جسم فاعل لها، والذي تكون حركته كلاً منهما. وهذه هي أصناف الأشياء التي تتولد على نحو الكلي فقط. أما الأمور التي هي على

[62] أعني الكلي الذي يختلف عما يتكون بشكل دوري (أي الجزئي) من أوضاع حركات الأجرام السماوية. لذلك الأوضاع "لا تختلف" برفع الموضوع الذي بالقوة، و الحركات "لا تختلف" برفع الموضوع الذي بالفعل.

نحو الكلي، فتكون أحيانًا في أمور ضرورية بحسب الشخص [الفرد]، وأحيانًا تكون في أمور كلية كائنة فاسدة، لا في الأشخاص؛ ولكنها توجد فيها بالضرورة بسبب طبيعة الكلي.

وينبغي أن تعلم أن أكثر اللوازم الضرورية مع العلل الفاعلة تكون في الأعراض مع موضوعاتها، التي تعرف بالأعراض الذاتية، ولذلك فإن أغلب البراهين المطلقة تقع في هذا الجنس. وبعد أن ذكر الأشياء الموجودة التي يكون تلازمها ضرورياً، شرع أيضاً في ذكر أيّها هي التي يكون تلازمها على الأكثر. وقال: «إن هناك أيضاً أشياء لا تكون دائماً، بل في أكثر الأمر». على سبيل المثال، لأنه لا ينبت لكل رجل شعر في لحيته، بل لأكثرهم. أي، مثال ذلك، نبات اللحية بعد الصبا، لأن هذا ليس ضرورياً، بل هو على الأكثر. فإنه يوجد بعض الرجال النادرين الذين لا تنبت لهم لحية. وقال: «على سبيل المثال، لأنه لا ينبت لكل رجل شعر في لحيته، أي، بما أنه لا ينبت لكل رجل شعر في لحيته، فإن نبات الشعر ليس ضرورياً». ومن المفيد أن تعلم أن الأشياء التي يُستدل فيها باللاحق من السابق هي على ثلاثة أنواع: فمنها ما يكون فيه الاستدلال على الأكثر، ومنها ما يكون فيه الاستدلال على السواء، ومنها ما يكون فيه الاستدلال نادراً وفي الأقل. أما البرهان فيقع في النوع الذي يكون فيه الاستدلال على الأكثر.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ويجب أن يكون الحدّ الأوسط في مثل هذه [الحالات] بالأكثر. وذلك لأنه لو كان (أ) محمولاً على (ب) على نحو كلي، وهذا [أي (ب)] على (ج) على نحو كلي، لَلَزِمَ قطعاً أن يكون (أ) محمولاً على (ج) دائماً وعلى

كل فرد، لأن هذا بيّنٌ على نحو الكلي، وهو أن يكون على كل فرد ودائماً. ولكن قد وُضِعَ من قبل أنه بالأكثر؛ فيلزم إذن أن يكون الحدّ الأوسط، وهو (ب)، بالأكثر. إذن، ستكون هناك أيضاً مبادئ مباشرة للأشياء التي هي كذلك بالأكثر، أو تتكون [كذلك]).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فالأوسط لأمثال هذه قد يلزم أن يكون في أكثر الأمر. وذلك أنه إن كانت آ محمولة على ب على طريقه الكلية، وهذه على ح على طريق الكلية فقد يلزم أن تكون آ محمولة على ح دائماً وعلى الكلي، إذ كان هذا هو القول على طريق الكلي، وهو أن يكون على الكلي ودائماً؛ لكن قد وضع أنه في أكثر الأمر. فقد يلزم إذن أن يكون الأوسط ـ وهو الذي عليه ب ـ في أكثر الأمر. فتكون إذن المبادىء غير ذوات أوساط للأشياء التي في أكثر الأمر: جميع الأشياء التي هي في أكثر الأمر إما موجودة هكذا، وإما متكوّنة).

<u>التفسير</u>

وبعد أن أوضح أن المعلولات تتبع عللها، وأن [ما هو صادق] بالأكثر [ينتج] عما يكون بالأكثر، أراد أن يُعلِّم على نحو مماثل أيضاً أن مقدمات البراهين التي ستكون في هذا الصنف، ستكون هي أيضاً ضرورية على نحو الأكثر.

وعندما قال: «ويجب أن يكون الحدّ الأوسط في مثل هذه [الحالات] بالأكثر»، فالمعنى هو أن الحدّ الأوسط في البرهان الذي سيكون في هذه المادة، يلزم بالضرورة أن يكون على نحو غير ضروري، أي في حمله على الأصغر، وفي حمل الأكبر عليه.

ثم أورد مثالاً بالحروف، جارياً على عادته، بحيث تُؤخذ تلك الحروف مكان الحدّود الثلاثة، وهو يريد بهذا أن يُبيِّن أنه متى كانت النتائج ممكنة على نحو الأكثر، فإنه يلزم أن تكون المقدمات ممكنة على نحو الأكثر. وقال: «وذلك لأنه لو كان (أ) محمولاً على (ب) على نحو كلي، وهذا [أي (ب)] على (ج)

على نحو كلي، لَلَزِمَ قطعاً أن يكون (أ) محمولاً على (ج) دائماً وعلى كل فرد، لأن هذا بيّنٌ على نحو الكلي. فالمعنى هو، أنه يلزم أن تكون مقدمات النتائج الممكنة ممكنة، لأنه إذا وضعنا مقدمات النتائج الممكنة ضرورية، لزم عن ذلك نقيض ما وضعناه. ومثال ذلك: فإنه إذا أخذنا أن (أ)، الذي هو الحدّ الأكبر، يُحمل على (ب)، الذي هو الحدّ الأوسط، على جهة الكلية – أي على كل ما يندرج تحت (ب) ودائماً – وكان (ب) محمولاً كذلك أيضاً على (ج)، الذي هو الحدّ الأصغر، على جهة الكلية، لزم قطعاً أن تكون النتيجة هي حمل (أ) على (ج) حملاً كلياً، أي أن يُحمل على كل ما يندرج تحت (ج) وأن يُحمل عليه بالذات. وهذا لأن معنى الحمل على جهة الكلية يجمع بين هذين الوصفين: أي أن يكون محمولاً على كل موضوع، وأن يكون دائماً، كما قلنا فيما سبق. ثم قال: «ولكن قد وُضع أنها أكثرية»، فيلزم إذن أن يكون الحدّ الأوسط أكثرياً. أي، ولكنا قد وضعنا أن النتيجة ممكنة على الأكثر، وهذا تناقض بيّن، فيلزم إذن أن تكون المقدمات ممكنة على الأكثر.

وقال: «إذن ستكون هناك مبادئ أولية غير متوسطة للأشياء التي هي على الأكثر كذلك، أو التي تتكون». والمعنى هو: وهي قضايا معروفة بنفسها [تؤدي] إلى نتائج هي على الأكثر، وهي نفسها كذلك على الأكثر، وهذا إما في الماهية، أو في التكوّن. أي، لأن علل الأشياء التي هي على الأكثر هي تلك التي تجعل القضايا أكثرية، وبالمثل، فإن الأشياء التي تكوّنها على الأكثر، سيكون وجودها على الأكثر، أو هي التي تتكون على الأكثر. وهذا هو ما عناه بقوله: «هي كذلك، أو تتكون».

(13)

حد الجوهر بطريق التركيب: كيفية استعمال القسمة

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إذن، كيف توضع الماهية نفسها في الحدود، وكيف يكون البرهان أو الحدّ لها أو ليس لها، فقد قيل من قبل. أما الآن، فلننقل كيف ينبغي أن نتقصّى ما يُحمل في الماهية (في جواب "ما هو" فإن من بين الأشياء التي توجد في كل واحدٍ دائماً، بعضها أعمّ منه، ولكن ليس خارج الجنس. وأعني بالأعمّ ما يوجد في كل واحدٍ على نحو كلي. مثال ذلك، عندما يوجد شيء ما موجود في «الثلاثة» جميعًا، ويوجد أيضًا في أشياء ليست «ثلاثة» ـ كما هو الحال في «الموجود»، فإنه موجود في «الثلاثة»، ولكنه موجود أيضًا في شيء ليس عددًا. أو كذلك «الفرد»، فهو موجود في «الثلاثة» جميعًا وفيما هو أبعد من ذلك، لأنه موجود في «الخمسة» أيضًا، ولكنه لا يخرج عن جنسه، فالخمسة عدد، ومفهوم «الفرد» لا يخرج عن [جنس] العدد).

(ترجمة "متّى": أما كيف نعطي في الحدود معنى ما هو، وعلى أي نحو يوجد له برهان أو حد، وليس يوجد له؟ فذلك قد قلنا فيما تقدم. فلننقل الآن كيف يجب أن نتصيد الأشياء المحمولة من طريق ما هو. فنقول: إن الأشياء الموجودة لكل واحد منها ما يفضل عليه وهي أكثر منه، غير أنها لا تخرج عن جنسه ـ وأعني بقولي: (إنها تفضل عليه وهي أكثر منه) جميع الأشياء الموجودة لكل واحد من الأشياء على الكل وهي موجودة أيضاً لآخر غيره ـ. مثال ذلك: قد يوجد شيء موجود لكل ثلاثية، إلا أنه موجود أيضاً لما ليس هو ثلاثية بمنزلة معنى الموجود فإنه قد يوجد الثلاثية، إلا أنه قد يوجد أيضاً لما ليس هو عدداً، ومعنى العدد أيضاً موجود لكل ثلاثية، ووجوده أكثر وذلك أنه موجود للخماسية أيضاً، غير أنه ليس يخرج عن جنسها. فإن الخماسية هي عدد، فليس يخرج معنى الفرد عن العدد).

التفسير

بعد أن تكلم [أرسطو] عن الحدّود والبراهين، وعن أي وجه يمكن أن يُبرهَن على الحدّ، وأي وجه لا يمكن به [معرفة] "ما هو" الشيء بواسطة الحدّ وأنواعه، انتقل من هذا إلى ذكر العلل الأربع، وهكذا يتم إدراك الحدّ والبرهان. لكنه رأى أن الموضع الأليق لذكر العلل هو هذا الموضع: لأن الأشياء التي لا علل لها لا يُبرهَن عليها، لا هي نفسها ولا حدودها. وبعد أن أتم هذا، من المناسب أن يعود إلى ما كان في طريقه، وهو البحث فيما تبقى له من القصد في الحدّود. وبعد أن استأنف كلامه عن العلل، الذي لا يخص الحدّود، وجب عليه أن يرجع إلى الكلام في الحدّود، فشرع يذكر ما بيّنه من ترتيبها،[63] وقال: «لكن بأي شيء تُستكمل حدود ماهية الشيء، وعلى أي نحو يلحقها البرهان أو الحدّ، أو لا يلحقها، فقد قلنا ذلك من قبل فيما سبق». والمعنى هو: بأي مفهوم يفيد الحدّ مفهوم "ما هو"، وبأي نحو يُقام البرهان على هذا الأمر، ويلحقه الحدّ معه، ويقوم عليه البرهان، وعلى أي نحو لا يمكن ذلك، فهذا قد قلناه فيما سبق.

وأما طريق القسمة، الذي أورده القدماء وظنوا أنه يُكسِب الحدّ، فقد بيّن (أرسطو) أنه لا يُكسِب الحدّود المجهولة بالطبع، مع أنه يسهّل إيراد الحدّود ويفيد فيها على نحو ما يفيد البحث، أي قوة اكتساب الحقيقة بواسطة القضايا المعروفة بنفسها. وذلك لأنه كما أن من القضايا ما هو معروف بنفسه، وهذا لكي يُعرف بالإظهار، أي بنوع من البحث، أو بالمثال، فكذلك الحال في الحدّود:

---

63 لمّا كان قصده الأول في هذا الكتاب هو الكلام عن الحدود، فإنه بحث فيها عن الفرق بينها وبين البراهين نفسها، وعن الكيفية التي يمكن بها أن يُبرهَن على الحدّ بالبرهان، والكيفية التي يمتنع بها ذلك. ثم بعد ذلك، تكلم عن ماهية الحدّ وعن أنواعه، ومنه انتقل إلى عدد الأسباب الأربعة، وما إذا كان [هذا البحث] مشتركاً بين الحدّ والبرهان. ولكنه بدا له أن الموضع الأنسب لذكر الأسباب هو هذا الموضع، لأن الأشياء التي لا أسباب لها لا يُبرهَن عليها بالبرهان، لا هي نفسها ولا حدودها. ولما أتمّ هذا، كان من المناسب أن يعود إلى غايته التي كان يسير نحوها، وهي النظر فيما تبقى من شأن الحدود. وبما أنه استطرد في تفصيل كلامه ليتحدث عن الأسباب – وهو أمر لا يخصّ الحدود وحدها – ولزم أن يعود إلى الحديث عن الحدود، فقد شرع يذكّر بما كان قد بيّنه من القول فيها.

فإن منها ما هو معروف بنفسه، ومنها ما هو معروف بنوع من التأمل. وهذا هو طريق القسمة وطريق التركيب الذي يقصد ذكره هنا.

ولما كان القدماء، كما قلنا، قد أوردوا طريق القسمة فقط، أضاف هو على القدماء إيراد طريق التركيب، لأنه ليس بأقل من طريق القسمة في منفعة الحدّود، بل ربما كان أوضح منه، وهو لا يجهل أنه لا يفيد في إنتاج الحدّود بإطلاق، أي الحدّود المجهولة بالطبع. وذلك لأن الأمور التي قال إن القسمة لا تنتج حدودها، ينبغي أن تُنقل إلى طريق التركيب، وبيّن فيها أن طريق التركيب ليس كافياً لاستخراج الحدّود المجهولة بالطبع، كما فعل ذلك أبو نصر (الفارابي) في كتابه. أما أرسطو فإنه لم يذكر هذه الطريقة، على أنها كافية بذاتها لاستخراج الحدود، بل من حيث هي طريقة تسهّل هذا الأمر. وعلى هذا النحو ينبغي أن يُفهم قصد أرسطو في مثل هذا السرد.

وحين قال: «وسنقول كيف ينبغي تصيّد الأمور المجهولة من طريق "ما هو الشيء"»، يعني: عندما يَتَبَيَّن كيف يجب الوقوف على الحدود المجهولة، سأقول بوضوح كيف تُستخرج الحدود غير المعروفة من الحدود المعروفة بذاتها، بحيث يُسلك في هذا مسلك آخر غير طريق القسمة.

ثم قال: «ونقول إن لكل واحد من الأشياء الموجودة دائمًا شيئًا ما يعلوه، وهي تعلوه، باستثناء أنها لا تخرج عن جنسه». أي أن الشيء يُقَوَّم بهذه الطريقة، وهذا الطريق هو أن نقف عند الشيء المراد حدّه، وأن نجمع محمولاته الذاتية التي هي أعمّ منه، باستثناء أنه لا يجوز أن نتجاوز جنس هذا الشيء. إذ إن لكل واحد من الأشياء الموجودة دائمًا محمولات ذاتية كثيرة لا تخرج عن جنسها، وبها تتميز.

وبعد أن قال إن في كل واحد من تلك الأشياء توجد محمولاتٌ ذاتيةٌ تتجاوز كلًا منها، أوضح ما هي تلك المحمولات. وقال: «وأنا أقول إنها تتجاوزه، وإن تلك تتجاوز ذاك»: [أعني] كل الأشياء التي توجد في كل واحد من الأشياء على نحو كلي، وتوجد أيضاً في أشياء أخرى غيرها. أي، وأنا أقصد، عندما أقول "المحمولات التي تتجاوز الموضوع" و"هي تتجاوزه" – أي أنها أعم منه – [أقصد] جميع المحمولات التي تُحمل على الشيء على نحو كلي، أي على كل الموضوع ودائماً، وفوق هذا توجد في أشياء أخرى غير الموضوع.

وبعد أن شرح ما هي المحمولات الذاتية التي هي أعم من الموضوع وأخص به من جهة الجنس، ضرب مثالاً ليوضح به الأشياء التي هي أعم من الموضوع وأخص به من جهة الجنس. وقال: «على سبيل المثال، عندما يوجد شيء ما يوجد في كل "الثلاثيات"، ولكنه يوجد أيضاً في أشياء ليست "ثلاثيات"، وصولاً إلى شيء ليس عدداً». أي، على سبيل المثال، أن يوجد شيء ما في كل ثلاثي (بمعنى أنه يُحمل عليه)، ومع ذلك يُحمل أيضاً على ما ليس بعدد، والذي هو جنس للثلاثي، وذلك مثل "الموجود"، لأنه يُحمل على الثلاثي، وفي الوقت نفسه يُحمل على شيء ليس بعدد.

وبعد ذلك يذكر المحمول الكلّي الذي يتعدى جنس الشيء، وهو ذلك الذي لا يفيد طريقًا [إلى الحدّ]، ثم يذكر المحمول الذي هو أخصّ من الجنس[64]. وقال: «والمثال الآخر هو 'الفرد'، فهو موجود في الثلاثة وفيما هو أعلى منها، لأنه موجود في الخماسي». أي أن مثال هذا المحمول الأخص من الجنس

[64] وذكر المحمول الكلي الأكثر ملاءمة للجنس

(الأكثر ملائمة من الجنس) هو 'الفرد'، وهو أمرٌ ما يُحمل على كل ثلاثي، ويُحمل على أنواع العدد الفردية الأخرى، وليس هو بأعمّ من جنس الثلاثي نفسه.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: من المفيد أن نختار مثل هذه [الصفات]، حتى نصل من خلال فحصها إلى مقدارٍ [من الصفات]، يفوق فيه الواحدُ منها في كونه [جوهرياً] ما لا يفوُقه المجموع؛ فإن هذا بالضرورة لا بد أن يكون ماهية الشيء. على سبيل المثال، إن مفهوم العدد، ومفهوم الفرد، ومفهوم الأوَّلي ـــ من حيث كونه نوعًا أوليًا ـــ كلها موجودة في كل عدد ثلاثي. وأعني بصفة "الأوَّلي" أنه ما لا يُعدُّ بعددٍ آخر، وليس هو مركبًا من أعداد. وهكذا إذن، فإن العدد الثلاثي هو هذا الشيء: أي عددٌ فردٌ وأوَّلي، ووفقًا لهذا المفهوم هو أوَّلي. فمع أن كلًا من هذين المفهومين [الفرد والأولي] يشمل الأعداد الفردية، وهذا الأخير [مفهوم الأولي] موجود أيضًا في العدد الثنائي، إلا أنها جميعًا [مجتمعة] لا توجد في أي [عدد] آخر).

(ترجمة "متّى": فينبغي أن نتخيّر أمثال هذه إلى أن تنتهي فى تخيّرها إلى مقدار ما يكون كل واحد منها وجوده أكثر وتكون جميعها ليست بأكثر، وذلك أن هذا قد يلزم ضرورة أن يكون جوهر الأمر ـ مثال ذلك معنى العدد، ومعنى الفرد. ومعنى الأول على ضربين الأول موجود لكل ثلاثية. وأعني بضربين الأول أنه لا بعده عدد، وأنه ليس هو مركباً من الأعداد. فالثلاثية إذا هي هذا الشيء: أعني عدداً فرداً أول، وبهذه الحال أول. وذلك أن كل واحد من ذينك المعنيين موجودان لجميع الأفراد، وهذا الأخير موجود للثنائية أيبضاً. فأما جميعها فليست موجودة إلا لواحد).

التفسير

بعد أن بيّن أن في الأشياء محمولاتٍ ذاتية أعمّ منها، وهي مع ذلك أخصّ من جنسها، شرع يوضح أنه متى أراد [الحاد] أن يحدّ شيئًا، وجب عليه أن يجمع مثل هذه المحمولات؛ ومتى كان المجتمع من عدةٍ منها مساويًا لذلك الذي يقصد تحديده، وأُدرج ذلك المجتمع في جنس ذلك الشيء، لزم بالضرورة أن يكون

المجتمع من هذا كله هو حدّ الشيء. وعندما قال: «من المفيد اختيار مثل هذه أولًا». قصد بذلك المحمولات الذاتية نفسها. أما عندما قال: «حتى نبلغ باختيارها مقدارًا يكون كل واحد منها يتجاوز [الموضوع]، وأما المجموع فلا يتجاوزه». فإنه قصد أنه من المفيد أن نختار من هذه المحمولات ما يكون كل واحد منه أعمّ، أي يُحمل على أشياء أكثر من الموضوع.

ثم قال: «فإن هذا بالضرورة يجب أن يكون ماهية الشيء»، أي إن هذا المجتمع الذي بهذه الصفة، يجب بالضرورة أن يكون صورة الشيء وفصله المقوِّم له، أي أنه متى قُرِنَ بجنس ذلك الشيء، اكتمل حدّه. ثم ضرب لذلك مثالًا فقال: «على سبيل المثال، إن معنى العدد، ومعنى الفرد، ومعنى الأوّليّ – بحسب أنواع الأوّليّ – موجودة في كل ثلاثة»، أي، مثال ذلك أن كل ثلاثة يوصف بأنه فرد، وبأنه عدد أوّليّ، بحسب معنى أنواع العدد الأوّليّ نفسه.

ثم شرح معنى الأوّليّ نفسه، فقال: «وأنا أقول إن نوع الأوّليّ هو الذي لا يعدّه عدد آخر، ولا هو مركّب من أعداد»، أي، يُطلق اسم العدد الأوّلي على الأعداد بمعنيين: أحدهما، أنه لا يعدّه عدد آخر؛ والآخر، أنه ليس مركباً من أعداد، كما هو حال الثلاثة والاثنين؛ فإن الثلاثة والاثنين ليسا مركبين من عددين. فالاثنان ليسا مركبين من أي عدد على الإطلاق، وأما الثلاثة فهو مركب من عددٍ ووَحدة. وعليه، فكما أن العدد ثلاثة هو هذا الشيء، أي لو أردنا على سبيل المثال أن نضع حدًّا للعدد ثلاثة، فإننا ننظر بهذه الطريقة في المحمولات الذاتية التي هي خواصّ له في جنسه، الذي هو العدد؛ وإذا وجدنا من بينها ما يساويه، كان ذلك هو حدّه بعينه. مثال ذلك، أننا وجدنا أن الفردية والأولية تُحمل عليه، وفق كلا المعنيين معًا، ووجدنا هذا المجموع مساويًا للعدد

ثلاثة: أي أنه خاصّة به، فيلزم أن يكون هذا هو حدّ العدد ثلاثة، وهو: "عدد فردي أولي وفق كلا المعنيين معًا."

فالأولية، أي في باب الأعداد، والتي نعني بها ألّا يعدّه عددٌ آخر، هي مشتركة أيضًا مع الخمسة وغيره من الأعداد؛ أما في الأولية وفق المعنى الثاني فيتفق معه الاثنين نفسه. ولكن الثلاثة يتميز على وجه الخصوص عن سائر الأعداد الأخرى بكلا نوعي الأولية معًا. وعندما قال: «مع أن كلا هذين المفهومين يشمل الأعداد الفردية»، فإنه قصد بذلك الفردية والأولية التي وُصفت بأنه "لا يعدّه عدد آخر". وعندما قال: «وهذه الأخيرة توجد أيضًا في العدد الثنائي»، فإنه قصد بذلك "الأولي وفق المعنى الثاني"، وهو الذي يصفه بأنه "غير مركّب من أعداد". ثم قال: «أما كلها فلا توجد في أيٍّ [غيره]»، أي أن المجموع من هذه العبارات الثلاث لا يوجد في أي عدد آخر.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> لأنه قد عُلِمَ مما قدمناه آنفًا، أن الأمور التي تُحمَل على طريق «ما هو» [أي محمولات الماهية] هي ضرورية، وهي ضرورية بالطبع. والأشياء التي تُوضَع في هذا الأمر موجودةٌ في العدد ثلاثة وفي الشيء الآخر على طريق «ما هو». فبالضرورة إذن تكون هذه [الخواص] للعدد ثلاثة، أي أن جوهره بيّنٌ لا محالة من هذا الأمر. وهذا يلزم بالضرورة، وهو أنه ليس هذا هو معنى وجود العدد ثلاثة، بأن تكون في جنسٍ ما، سواء كان له اسم أم لم يكن له اسم. فإذن سيكون في العدد ثلاثة شيء زائد حالّ فيه. فلنفرض أن هذا هو الجنس، أي أنه بالقوة إلى أكثر [مما هو عليه]. وإذا كان الأمر كذلك، فهو لا يحلّ في شيء آخر، إلا في العدد ثلاثة الذي لا ينقسم. فهذا إذن سيكون معنى وجود العدد ثلاثة. وذلك لأننا وضعنا بالنظر أن جوهر كل شيء هو صورته

الأخيرة التي تُعدّ غير منقسمة. وأنه متى اعتُبر بهذا الترتيب، حين تكون الأمور التي من ترتيبها يُبرهَن على أنها كذلك لشيءٍ واحد، أيّ شيءٍ كان، [فإن ذلك يبرهن على] نفس وجوده وماهيّته).

(ترجمة "متّى": فإن كان قد علم مما أتينا به فوق أن الأشياء المحمولة من طريق ما هو، هي ضرورية، وكانت الضرورية هي كلية، وكانت الأشياء المقتضبة بهذه الحال هي موجودة للثلاثية ولشيء آخر من طريق ما هو، فمن الاضطرار أن تكون الثلاثية هي هذه - فأما أنها جوهر فمعلوم من هذا المعنى، وهو أنه قد يلزم ضرورة إن لم يكن هذه معنى الوجود للثلاثية، فتكون كجنس ما: إما مسمى، وإما غير مسمى. فيكون إذا موجود لأكثر من الثلاثية فليوضح أن الجنس هو هذا، أعني أنه موجود بالقوة لأكثر؛ فإن كان هذا ليس موجوداً ولا لشيءٍ آخر إلا للثلاثيات الغير متجزئة، فقد يكون هذا هو معنى الوجود للثلاثية. وذلك أنّا نضع أيضاً أن جوهر كل واحد هو المقولة الأخيرة التي بعد الغير المتجزئة التي هي بهذه الحال. وكذلك إذن تكون الأشياء التي تيّن من أمرها أنها هكذا لشيء آخر - أيّ شيء كان - هي الوجود له وما هو).

التفسير

بعد ذلك، وضع [أرسطو] شرطاً للمحمولات التي يضيفها، وهو أن تكون [المحمولات] ذاتية (جوهرية)، وأسبقَ من الشيء المقولة عليه، وأخصَّ بجنسه. وعندما يُجمَع من هذه [المحمولات] كلٌّ ما، ويكون ذلك الكل مساوياً للشيء، فإنها تكون هي الحَدّ. وقد ضرب على ذلك مثالاً بالعدد ثلاثة نفسه، من جهة محمولاته التي فيه، وهي: الفردية والأولية بكلا معنييهما. فهو يريد أن يبرهن على العدد ثلاثة وعلى الأشياء الأخرى التي يقصد أن يحدّها بهذه الطريقة، والتي يظهر منها أن مجموع هذه المحمولات الثلاثة هو حد العدد ثلاثة.

وقال: «فإنه معلوم على الإطلاق مما قدمناه آنفًا، أن الأشياء التي تُحمل في طريق "ما هو" [أي في مقام الحدّ] هي ضرورية». ـ يريد: أنه يلزم أن يكون المجموع من المحمولات التي على هذا الوضع هو حد الشيء؛ فإنا قد بينا فيما تقدم أن المحمولات التي تؤخذ في جواب "ما هو" هي ضرورية، وتبيّن كذلك

أيضاً أن الضروري كلي. وإذا كان الأمر كذلك، فمن البين على الإطلاق أنه متى تحقق عندنا في المحمولات المأخوذة من طريق "ما هو"، التي تُعطى في جواب "ما هو"، وجب أن تكون تلك المحمولات ضرورية وكلية. مثال ذلك، أنه متى تحقق عندنا في هذه المحمولات لعدد الثلاثة، أنها محمولات من طريق "ما هو"، أي الفردية والأولية بحسب معنيين، فقد تبيّن على الإطلاق أنها ضرورية وكلية.

وهذا هو ما عناه بقوله: «والأشياء التي توضع على هذا الوضع هي موجودة في الثلاثة، ولشيء آخر في طريق ما هو»، أي بحسب "ما هو" وغيره، فمن البيّن إذن أنها كلية وضرورية لعدد الثلاثة. وبعد ذلك بيّن أن المحمولات التي تؤخذ في جواب "ما هو" يجب أن تكون بهذين الوضعين، فقال: «فمن الضروري إذن أن يكون الثلاثة هو هذه». ـ يريد: فيلزم إذن أن يكون مجموع هذه المحمولات من الجهة التي هي مساوية له. ثم شرع في بيان من أين يلزم هذا، فقال: «وأما أن يكون [هذا] جوهر الثلاثة، فمعلوم على الإطلاق من هذا الأمر». أي: أن مجموع هذه المحمولات هو جوهر الثلاثة، وهو أمر معلوم مما سأقوله.

ثم قال: «هذا، لأنه يتبع الآن بالضرورة ألا يكون إلا معنى وجود الثلاثي، وأن يكون حينئذٍ جنساً ما، إما له اسم أو لا اسم له». ـ يريد: لكنه يتبع أن يكون هذا المجموع هو حدّ الثلاثي، لأنه لو لم يكن حداً للثلاثي، لكان بالضرورة حداً لجنس من أجناس الثلاثي التي هي جواهر، سواء كان لهذا الجنس اسم، مثل «الشكل» الذي هو جنس للمثلث، أو لم يكن له اسم، بل يُدَلّ عليه بنسبة، على نحو ما قالوا إن جنس الضعف هو المتعدد.

ثم قال: «إذن سيكون موجوداً في أعمّ من المثلث، وليُفرض أن هذا هو الجنس، أي ما هو موجود في الأعم بالقوة». ـ يريد: وإذا فرضنا أن هذه المحمولات هي حدٌّ لجنس الثلاثي، فإنه يتبع بالضرورة أن تكون موجودة في شيء أعمّ من الثلاثي، لأنه قد وُضِع في حد الجنس أنه موجود في الأعم بالقوة، أي الشيء الذي هو جنس له، وقد فرضنا أنها مساوية للثلاثي، إذن يلزم أن تكون حدّه؛ لأن كل قول دالٍّ على جوهر شيء ما، إما أن يكون جنسه أو حدّه. وهذا هو ما أراده بقوله: «وإذا كان هذا، فإنه لا يوجد في شيء آخر غير الثلاثي غير المنقسم؛ إذن، هذا سيكون معنى وجود الثلاثي». ويعني به أنه إذا كان مجموع هذه المحمولات ليس أعمّ من الثلاثي الذي يُحمل عليه، وهو غير منقسم إلى شيء آخر، فإنه يتبع بالضرورة أن يكون هذا القول هو حدّ الثلاثي. ولكنه قال «هو بالقوة»، لأن الكلي ليس موجوداً بالفعل خارج العقل.

ثم قال: «وهذا، لأننا وضعنا كذلك أيضاً أن جوهر كل واحد هو القول الأخير الذي يُحمل على غير المنقسمات». ـ يريد: لكن هذا قد بُيِّن إذ كنا قد سلمنا بأن جوهر كل واحد من الموجودات المادية هو الطرف الأخير الذي يُقال على جميع الأفراد، التي هي غير منقسمة، أي غير منقسمة من الجهة التي بها تكون هي المعنى الأول. وهذا هو ما أراده بقوله: «ما يُعدُّ مع غير المنقسم»، أي ما يُحمل على الأفراد حملاً أولياً. وكأنه يريد أن يقول إنه عندما سلّم بأنّ الحدّ الذي يُعلِّم جوهر الشيء يأتي بعد ذلك الذي يعطي ماهية كل فرد من أفراد الثلاثي على نحو أولي، فإنه يتبع ذلك بالضرورة أن يكون مجموع هذه المحمولات هو حدّاً للثلاثي، وأظن أنه أشار بهذا إلى ما تم بيانه في علم "ما بعد الطبيعة"، من أن الحدّ في الحقيقة هو للأفراد الموجودة بالفعل.

ثم أراد أن يُعلِّم أن هذا هو القصد الذي من أجله ضرب المثل بالثلاثة، وهو [الحال] في جميع الأفراد التي نقصد حدّها، فقال: «عندما توجد تلك [الأمور] التي يظهر من ترتيبها أنها قائمة في شيءٍ ما على هذا النحو – أيّاً كان ذلك الشيء القائم به – ويكون المقصود هو [الجواب عن سؤال] "ما هو؟"»، فكما بُيِّنَ في هذا الجنس من المحمولات التي تعطي جوهر الثلاثي، فكذلك حال الأمر في جميع المحمولات التي يُبيَّن من ترتيبها [الجواب] عندما يُسأل عن الشيء "ما هو؟"، كما هو حال السؤال عن المحمولات القائمة في الثلاثة، والتي تشهد بجوهر الشيء وتعطي حدّه. ولكنه يضع شرطاً بخصوص المحمولات الأكثر كلية، وهو أن ما يُحمل عليه ومجموعها يجب أن يكون مساوياً له، إذ لا يوجد في كل شيءٍ محمولٌ جوهري واحد مساوٍ له. وهكذا سمّى "الكلية" في هذا القول.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ويكون من المفيد، عندما يهمّ المرء بحدّ كليّ ما ويقع في لَبْسٍ، أن يقسّم الجنس إلى أن يصل إلى النوع الأول الذي لا ينقسم (أي النوع السافل). على سبيل المثال، فلنقسم العدد إلى ثلاثي وثنائي، ثم نلتمس حدّ هذين الاثنين وأمثالهما، كحدّ الخط المستقيم، وحدّ الدائرة، وحدّ الزوايا القائمة. ثم بعد ذلك، ليُنظَر فيما هو جنسه، على سبيل المثال، هل هو من [مقولة] الكمّ أم من [مقولة] الكيف. ولنبحث أولاً في الخواص الملازمة لتلك الأمور الكلية؛ فإن خواص الأشياء المركبة التي لا تنقسم [إلى أنواع أخرى] تُعرف من خلال حدودها وذلك لأن الحدّ البسيط هو مبدأ كل شيء، والأمور الملازمة [له] تكون بحسب ماهياتها البسيطة. والحدود لا تكون إلا لتلك [الماهيات البسيطة] وحدها، أما وجود تلك الأمور الأخيرة (أي المركبات) فيكون بواسطة هذه [الماهيات البسيطة]).

(ترجمة "متّى": وقد ينبغي، متى قصد الإنسان إلى تحديد جملة ما وكّل، أن يقسم الجنس إلى غير المتجزئة الأول بالنوع- مثال ذلك أن يقسم العدد إلى الثلاثية والثنائية؛ ثم يلتمس أن يأخذ حدود هذين ونظائرهما ـ مثال ذلك حد الخط المستقيم، وحد الدائرة، وحد الزاوية القائمة، ثم من بعد ذلك إذا ما أخذ أيّما هو جنسه ـ مثال ذلك: أترى هو من الكميات أو من الكيفيات؟ فلننظر إلى أعراضه الخاصية بتلك الأمور العامية أولاً. وذلك أن التي هي لازمة للأشياء المركّبة من غير المتجزئة نكون معلومة من الحدود. من قِبَل أن الحد والبسيط هو مبدأ الكل؛ والأشياء اللازمة إنما هي موجودة بذاتها للبسائط وحدها فقط، وأما وجودها لتلك الأُخّر فإنما هو من أجل هذه).

التفسير

لما بيّن الطريقة التي تُستخرَج بها حدود الأنواع الأخيرة بحسب طريق القسمة، قصد أيضاً أن يبيّن كيف تُستخرَج بحسب هذا الطريق حدود تلك الأنواع، أعني التي هي أجناس لما تحتها وأنواع لما فوقها. وقال: «ومن المفيد عندما يقصد المرء حد شيء ما، ويشك في أن يقسم الجنس إلى [النوع] الأول الذي لا ينقسم بحسب النوع». أي: من المفيد عندما يقصد المرء حد جنس ما، أن يُقسَم هذا الجنس إلى أنواعه الأخيرة التي لا تنقسم بحسب النوع. وقد سمّى الجنس نفسه "شيئًا ما" و"كلاً"، لأنه مركّب من الأنواع، والأنواع هي له بمنزلة الأجزاء، وهو لها بمنزلة الكل والمجمل.

ثم يقول، على سبيل المثال: «أن نقسم العدد إلى الثلاثي والثنائي، ثم نلتمس أخذ تعريفات هذين الاثنين وأمثالهما». أي: مثال هذا هو عندما نريد أن نحدّ الطبيعة المحيطة بالثلاثي والثنائي – كأنك تقول العدد نفسه – فإننا نقسمها إلى الثلاثي والثنائي، ثم نأخذ حدّ كل واحد من هذين الاثنين بحسب الطريقة المذكورة آنفًا. فإن الثلاثي والثنائي هما من الأنواع الأخيرة. ويقول، على سبيل المثال: «حدّ الخط المستقيم، وحد الدائرة، وتعريف الزوايا القائمة». أي: وكذلك

يوضح هذا القول بأمثلة أخرى شبيهة بهذا المثال، فمثلًا عندما نريد أن نأخذ حدّ الخط، فإننا نقسمه إلى نوعيه، وهما المنحني والمستقيم، وكذلك عندما نريد أخذ حدّ الزوايا، فإننا نقسم الزوايا إلى قائمة وغير قائمة، ونأخذ حدّ كل منهما بحسب الطريقة المذكورة.

ثم يقول: بعد هذا، يؤخذ ما هو بمثابة الجنس. على سبيل المثال، أن تنظر هل هو من مقولة الكم أم من مقولة الكيف. أي، عندما نكون قد حصلنا على حدّ كل نوع من أنواع ذلك الجنس الذي نعتزم حدّه، فإننا نأخذ جنس هذا الجنس (أي الجنس الأعلى له). قال: «ولننظر في الخواص اللازمة لتلك الأشياء». أي، عندما نكون قد أخذنا جنس هذا الجنس الذي نعتزم حدّه، وحدّ أنواعه الجزئية، فإننا نستخلص من تلك الحدود المحمولات الذاتية الخاصة بهذا [الجنس] الذي نعتزم حدّه. وتكون هي تلك [المحمولات] التي كل واحد منها يخص هذا الجنس، وهو أخص بنوعه، ويكون مجموعهما مساويًا لهذا الجنس الذي نعتزم حدّه. فيكون القول المؤلف من جنس هذا الجنس ومن تلك المحمولات الخاصة المجمعة مساوياً لهذا الجنس في "ما هو"، وذلك هو حدّ هذا الجنس.

وبناءً على ذلك، قد يقول قائل: إذا كان حدّ الجنس يكتمل من اجتماع المحمولات الذاتية الخاصة بجنسه، فما الحاجة إلى أخذ حدود الأنواع التي ينقسم إليها أولاً؟ ويكون الأمر كما لو أنه يقول في الرد على هذا، إن السبب هو أن مجموع تلك المحمولات الخاصة بهذا الجنس هو أعرفُ لنا من خلال أنواعه منه هو نفسه. ثم أورد سبب هذا فقال: «فإن الأشياء الخاصة بالأمور المركبة غير المنقسمة [أي الأنواع الأخيرة] تُعرف من الحدود». أي، كان لا بد أن يتم هذا،

لأن المحمولات الذاتية الخاصة بالجنس المركب من الأنواع التي لا تنقسم — أي الجنس الذي ننوي حدّه — هي أعرفُ عندنا في حدود تلك الأنواع. وهذا يعني أن كونها موجودة في الأنواع هو أعرفُ من كونها موجودة في هذا الجنس.

ثم أورد سبب هذا أيضًا وقال: لأن حدّ البسيط هو مبدأ كل شيء. أي، لهذا السبب يكون وضع حدّ الجنس من حدود النوع أوضح من وضعه من ذات الجنس نفسه، لأن الجنس مركب من الأنواع، والأنواع أبسط منه. وحدّ البسيط هو مبدأ حدّ المركب، لأن مبدأ المركب هو البسيط نفسه. ويبدو أنه يقول إن الأشياء المركبة منسوجة من جواهر البسائط، والحدود هي لتلك [البسائط] وحدها. أما وجود هذه الأخيرة [أي المركبات] فهو بسبب تلك الأولى [أي البسائط].

أما المحمولات الذاتية الخاصة بالجنس، فإن كونها ثابتة للأنواع التي هو جنسٌ لها هو شيءٌ "أَعْرَفُ" [عندنا]، لأن الأنواع هي الموجودة [أولاً]. وإنما تثبت هذه [المحمولات] للأعم بطريق التركيب بسبب ثبوتها للأنواع؛ أي أنها تثبت له بتوسطها، بكونها ثابتة للأنواع نفسها. وعليه، فإنها تثبت للأنواع أولاً، وللجنس ثانياً. مثال ذلك: أن [محمولات] جنس "الحيوان" تثبت له لأنها تثبت لأنواعه، التي هي الإنسان والفرس.

وسبب هذا أن الإيجاب البسيط لـ"الحيوان" هو إيجاب لأنواعه، والإيجاب للأنواع هو في الحقيقة إيجاب للأشخاص [الأفراد]. ولهذا كان الشخصُ "أَعْرَفَ عندنا" من النوع، والنوعُ أَعْرَفَ من الجنس. والحال كذلك في محمولاته، أي أن كون المحمولات الخاصة بالجنس ثابتة للأنواع التي تحته هو أَعْرَفُ من كونها ثابتة للجنس نفسه. ولذلك، يظهر أن أرسطو يرى أن استخراج الحَدّ "بطريق

التركيب" هو أَعْرَفُ من استخراجه "بطريق القسمة"؛ لأن مبدأ التركيب يبدأ مما هو أَعْرَفُ عند الحس، وهي الأشخاص. وأما مبدأ القسمة فيبدأ من الأجناس، وهي أقل معرفةً عند الحس، وإن كانت هي الأَعْرَفُ عند العقل. ولذلك، فمن الأرجح القول بأن القسمة هي الأَعْرَفُ عند العقل.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: أما التقسيمات التي تكون بحسب الفصول (الفروق)، فهي مفيدة للمضي قدمًا على هذا النحو، كما يتبين مما قيل في المواضع السابقة. ولكنها تكون مفيدة فقط لقياس الماهية نفسها (ما هو الشيء). ومع ذلك، قد يبدو أنها [لا تفيد] في شيء، بل هي مجرد أخذ كل شيء دفعة واحدة، كما لو أن شخصًا ما أخذها من البداية دون تقسيم).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأما القسمة بالفصول فقد يُنتفع بها في الإمعان على هذا النحو. وأما كيف يبيّنون، فقد قيل فيما تقدم. وقد تكون نافعة أي القسمة (بهذا الوجه فقط: أعني في أن تقاس على ما هو. على أنه قد يظن أن ليس هذا شيء غير الاقتضاب دفعة، كما أنه لو كان الإنسان يقتضب من أول وهلة من غير قسمة).

<u>التفسير</u>

بعد أن أوضح طريقة استخلاص الحدّ بحسب طريقة القسمة، عاد لتعداد فوائد القسمة نفسها، والشروط التي يجب إضافتها لذلك. ويقول: «والقسمة بالفصول تساعد الحدّ بهذا النحو»، وهو ما سنبينه من طرق القسمة. ثم يقول: «أما بأي نحو تُظهر ذلك، فقد قيل سابقاً في المواضع المتقدمة»، أي، لأنه قد قيل سابقاً كيف يُستخلص الحدّ بحسب طريقة القسمة. ثم يقول: «ولكنها تساعد بهذا النحو فقط، أي أنها تقيم قياساً برهانياً على الماهية (ما هو الشيء)»، أي، أن فائدتها ومساعدتها تقتصر فقط على استخراج الحدّ واستنباطه. وبهذا أشار

إلى أنها لا تفيد في حدّ شيء مجهول أو في استنتاج أمر غير معروف، خلافًا لما كان يظنه القدماء، فقد كانوا يرون أنها مفيدة في كلا الأمرين معًا.

وبعد أن صرّح بأن فائدتها تقتصر على استخراج الحدّ، قال: «إنه يرى الآن أن هذا (الاستخراج) ليس في حقيقته شيئًا سوى مجرد "وَضْع" (أي افتراض)». بمعنى أن استخراج الحدّ بهذه الطريقة ليس شيئًا آخر غير الحدّ نفسه مع التسليم به وقبوله كوضع مُسلّم به. وذلك تمامًا كما لو افتُرض أن "هذا هو حدّ هذا الشيء" دون أن يتم استخراجه عن طريق القِسمة.

وبعد أن علّم طريقة استخراج الحدّ بطريق القسمة، يعود إلى بيان فائدة القسمة، والشروط التي تُذكر في هذا الشأن، وقال: «وهذا الذي قيل عن القصد من القسمة هو ما تم بيانه سابقًا»، ومعناه أن من يستعمل هذا الطريق [القسمة]، فإنه يُسلِّم بأن الجنس موجود في الشيء المُعرَّف من حيث هو جنس له، ويقبل الفصول المُقسِّمة [للجنس] من حيث هي فصول، ويقبل دخول النوع المراد حدّه تحت أحد الفصلين المتقابلين، بحيث يكون المُركَّب من الجنس وهذا الفصل مساويًا لذلك النوع. وهذا الأمر برمته كما لو كان الحدّ قد وُضِع من بداية الأمر، وكأن ذلك المجموع هو حَدُّه دون الحاجة للقسمة. وعلى هذا، فإن القسمة ليست إلا تسهيلًا لمعرفة أجزاء الحد وتقديمًا لترتيبها الطبيعي

<u>إشكال:</u> والآن قد يقول قائل إن طريق التركيب هذا لا يحسُن سلوكه إلا بشروط، وهي: ألا يكون هذا الطريق صالحًا إلا عندما يكون من البيّن أن جنس هذا الشيء المُعرَّف (المحدود) موجود فيه من حيث هو جنس، ويكون معلومًا بشأن المحمولات الجوهرية (أو الذاتية) التي تُحمل عليه أنها جوهرية بالفعل، وأنها أعم من الشيء المُعرَّف، وأخصّ من الجنس (أو متقدمة عليه في

الطبيعة)، وأن يكون المُركَّب منها [أي من الجنس وهذه المحمولات] مساويًا للشيء المراد حدّه. وأما الذي يستخرج الحد للمحدود، فالحد الأنسب والأخص ليس بهذه الطريقة [أي التركيب]، بل هو كما لو كان منذ مبدأ تكون الشيء: أي أن المجموع من أجزائه قد افتُرِض له من غير تركيب سابق، وهو ما يهدف إليه الحد. والذي يستنبط الحد بهذه الطريقة [أي القسمة]، فإنما يستخرج ما كان موضوعًا في مبدأ الشيء ذاته من غير تركيب، كما هو حال استخراجه بطريق القسمة[65].

الحل: ونحن نقول إن ما يلزم وضعه في طريق القسمة، أي ما يلزم قبوله، إذا لم يكن بيّناً بنفسه، فلا بد أن يُبرهَن عليه بالقياس ضرورةً، ولا يمكن أن يُبرهَن عليه على نحو آخر. أما الشيء الذي يُفترض في طريق التركيب بوضعٍ ما، فيمكن ألا يكون بيّناً بنفسه. وهذا على نوعين: إما أن يكون من الأمور التي يمكن أن تُدرَك بالحس، أو من الأمور التي يمكن أن يُبرهَن عليها بالقياس.

فإذا كان من الأمور التي يمكن أن يُبرهَن عليها بالقياس، فإن بيانها يكتمل بهذين الطريقين كليهما، أي بطريق القسمة وطريق التركيب. أما إذا كان من الأمور التي يمكن أن تُظهَر بالحس (كما في البحث الثالث)، فإن الطريق الذي ينفع في هذا هو طريق التركيب، لأن مبدأه من الأمور المحسوسة. وأما في طريق القسمة، فهذا [أي الحس] عديم الفائدة، وأعني به الحس نفسه؛ وذلك لأن مبدأ ذلك الطريق [طريق القسمة] هو من المعقول. ويكتمل كلا الطريقين في

[65] ولكن قد يقول قائل الآن، إن طريق التركيب يكون على هذا النحو: أي، أنه لا يحسن سلوك هذا الطريق إلا عندما يتضح أن جنس هذا الشيء المحدود موجود فيه من حيث هو جنس، ويكون معروفًا من خلال وضع المحمولات الجوهرية التي تُحمل عليه، أنها جوهرية، وأنها أعم من المحدود وأخص من الجنس، وأن المجموع منها مساوٍ لذلك الذي يُقصد حدّه. وأن ما يستخرج الحدّ بهذا الطريق هو ما وُضِع له من أول الأمر دون تركيب، كما هو حال استخراجه بطريق القسمة.

الأمور البيّنة بنفسها (عدا أننا نستعين في إدراكها بالحس)، وفي الأمور التي لا تُعلَم إلا بالقياس.

أما طريق التركيب، فهو خاص بمعرفة الأمور النافعة التي من شأنها أن يتجلى صدقها عن طريق الحس. ولذلك، فإن هذا الطريق أعمّ نفعًا وأكثر شيوعًا، لا سيما في العلم الطبيعي، الذي تكون فيه الأمور المحسوسة –وهي المتأخرة [في الوجود]– أعرف [لدينا]. ومن المرجح أن طريق القسمة هو الأعرف في الرياضيات؛ وذلك لأن المعقولات فيها تكون أعرف من المحسوسات، والرياضيات تتجاوز المحسوسات بالفعل.

ولأقول قولًا أعم، فإن ما ينتجه طريق القسمة ويختص به هو أمران: أحدهما ترتيب أجزاء الحدّ، والآخر تحقيق الصدق. فقد يكون بيّناً بنفسه لدينا أن شيئاً ما هو حَدٌّ لشيء آخر، ولكن عندما نستخدم طريق القسمة، يزداد يقيننا بصدق هذا القول، وذلك بسبب اشتمال الحدود في أجزاء تلك الفصول المتقابلة؛ وهذا بحد ذاته أمر بيّن بنفسه.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن هناك تنوعٌ واختلافٌ في أيٍّ من المحمولات يجب أن يُحمل أولاً، وأيّها آخراً من بين ما يُحمل. كما في المثال، هل يختلف الأمر سواء قيل "حيوان إنسان ذو قدمين" أو قيل "ذو قدمين حيوان إنسان"؟ وذلك لأنه إذا كان الكل مركباً من شيئين، وكان هذا [الشيء الأول] مفهوماً واحداً (مثل حيوان إنسان)، ثم أضيف إليه فصلٌ آخر (أو أي شيء كان) ليصيرا شيئاً واحداً، فإنه يلزم بالضرورة أن يقع المُقسِّم في مصادرة على المطلوب.

(<u>ترجمة "متّى":</u> وفي أنه أيّما ينبغي أن يحمل أولاً، وأيّما أخيراً من الأشياء المحمولة ـ خلاف وفرق. مثال ذلك بين أن يقال: حيوان آنس ذو

رجلين، وأن يقال: ذو رجلين حيوان آنس ـ فوق. وذلك أنه إن كان الكل من شيئين، وكان معنى الحيوان الآنس واحد، وأيضاً من هذا ومن الفصل الإنسان أو أي شيء كان إذا صار واحداً، فقد يلزم ضرورة أن يكون عندما، ينقسم يصادر).

التفسير

ومقصده [أي أرسطو] في هذا البحث هو أن يعلّم أيّ الفصول يجب أن يُقدَّم في الحدّ، وأيّها يجب أن يُؤخَّر. فقال: «ولكن هناك تنوع واختلاف في أيٍّ منها يجب أن يُحمل أولاً، وأيّها آخراً من بين الأشياء التي تُحمل». والمعنى هو أن هناك فرقاً في الفصول التي توضع في الحدود، في أيّها يجب أن يسبق وأيّها يجب أن يتأخر، وهذا الأمر أنسب ما يكون للفصول المتقابلة [في التقسيم]. كما في المثال، فإن هناك فرقاً كبيراً، سواء قيل في حدّ الإنسان "حيوان، إنسان، ذو قدمين"، أو قيل "ذو قدمين، حيوان، إنسان". أي أن الذي رتّب وقال "حيوان، إنسان، ذو قدمين" قد أتى بحدّ واحد وفقاً لطرائقه، ورتب فصوله وفقاً لما يقتضيه الحكم [الصحيح].

وبعد أن بيّن أن تركيب الحدّ بطريق القِسمة يجب أن يسير في تركيبه بالبدء بالفصول الأكثر كليةً، ذكر العلة في ذلك، فقال: «وهذا، لأن كل محدود هو [مركب] من شيئين، وهو معنى واحد، [مثل] حيوان إنسان»، إلى آخر ما كتبناه. والمعنى هو، والعلة في ذلك، أنه لما كان كل محدود مركباً في الحقيقة من جنس وفصل، وكان "الحيوان الأهلي" هو جنس الإنسان من الجهة التي هو بها واحد في التركيب، وهذا الواحد متى رُكِّب مع فصل الإنسان، كان منه جنس الإنسان؛ فإنه يلزم إذن أن يُورَد كجنسٍ للكل، من الجهة التي هو بها جزء من الجنس القريب، وأن ترتيب الجنس في الحدّ يسبق الفصل، وهذا [الحدّ] مساوٍ

للمحدود. وهذا يلزم في كل الحدود، ويظهر من هذا أنه يجب أن يرتكز الحدّ الذي يتم بطريق القسمة على أحد الفصول.

ولكن بما أن أرسطو، في المبحث الذي حرص على إيراده، افتتح كلامه وتوقف عند ترتيب الفصل، فإنه يجب أن يكون [الأمر] على حسب ما قاله. وهذا البرهان يتبع المسألة التي ذكرها عن ترتيب الفصول، ويلزم منه كذلك أمر آخر مشابه، وهو أن المُقسِّم يرتكز على الفصول. وقد اكتفى بذكر أحد الأمرين وسكت عن الآخر، لأن الكلام المتقدم يدل على لزوم الآخر، وهذا بحسب عادة أرسطو في الاختصار.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأيضاً، لكي لا يُغفل شيء في [حدّ] الماهية (ما هو)، فإن هذا لا يقع إلا عندما يؤخذ الجنس الأول. فإنه إذا أُخِذَ جنسُ الأنواع السفلى وقُسِّمَ بإحدى القسمات، لم يقع الكل في هذه القسمة. مثال ذلك أنه ليس كل حيوان إما ذا ريشٍ متصل أو ذا ريشٍ مشقوق، بل كل حيوانٍ ذي ريشٍ هو كذلك، فهذا هو فصل هذا [الجنس]. أما الفصل الأول للحيوان فهو الذي يقع فيه كل حيوان. وكذلك الأمر في كل واحد من الأجناس الأخرى الخارجية وتلك التي تحتها، مثل "الطير" الذي يقع تحته كل طير، و"السمك" الذي يقع تحته كل سمك. فمن يسير على هذا النحو يمكنه أن يعلم أنه لم يُغفل شيء، وأما إن لم يفعل ذلك، فمن الضروري أن يُغفِلَ [بعض الأشياء] وألا يعلم. كما في المثال، [يأخذ] فصول الطائر من الطائر بأسره، وفصول السمك من السمك بأسره. فإنه متى سلكتَ هذا الطريق، استطعتَ أن تعلم أنك لم تُغفِل شيئًا، وأنه لم ينقص شيء. وأما بحسب طريق آخر، فيجب أن يُغفَل [شيءٌ] وأن ينقُص).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأيضاً في أن لا ينزل ولا ينقص ولا واحد من طريق ما هو، فهكذا فقط عكسه. وذلك أنه إذا ما أخذ الجنس الأول فإن هو اقتضب بعض الأشياء من الأشياء التي عن القسمة السفلى فإنه لا يقع الكل في هذه ـ مثال ذلك: ليس كل حيوان إما أن يكون متصل الأجنحة أو متفرق الأجنحة، لكن

كل حيوان- طائر، وذلك أن هذا الفصل إنما هو لهذا. وأما فصل الجنس الأول هو الذي يقع للجنس كله. ولذلك فصل كل واحد من تلك الأُخَر، وفصول الأجناس التي من خارج والتي تحتها ـ مثال ذلك: فصول الطائر: ما كل طائر له، وفصول السمك: ما كل سمك له. فإنه إذا سلكت هذا المسلك وكذلك فصول الطائر وفصول المشاء فلك أن تعلم أنك تُبِن ولم تُنقِص شيئاً. وأما على جهة أخرى فقد يلزم أن ينزل فينقص وألا يعلم).

التفسير

لقد بيّن كيف يجب أن يكون ترتيب الفصول في الحدّ. وهو يقصد أيضاً أن يعرّف كيف يجب على المُقسِّم أن يسير في قسمته، حتى تفضي به القسمة إلى تحصيل طبيعة الشيء المحدود بتمامه، لا جزءاً منه. وقال: «وأيضاً، ألاّ يطلب ولا ينقص شيئاً من ماهية الشيء»، أي أنه ينبغي للقاسم، حين يقسم الجنس الأعلى للمحدود وسائر الأجناس، أن يحصيها جميعاً كي لا يُسقط في القسمة أياً من الفصول التي ينقسم بها الجنس في القسمة الأولى، والتي تحيط به – أيّاً كان ذلك الجنس من الأجناس التي يتولى قسمتها – إلى أن ينتهي إلى فصل الشيء المحدود.

وأما قوله: «وهكذا فقط يمكن أن يحدث»، فمعناه أنه هكذا يمكن بالقسمة بلوغ الحدّ التام، وذلك عندما لا يُغفَل في القسمة أيٌّ من الفصول. وأما قوله: «فإنه متى أخذ الجنس الأول، لأُسقطت أشياء من أشياء القسمة السفلى، إذ لا يندرج الكل تحت هذه»، فمعناه أن هذا لا بد أن يحدث، لأنه متى أخذ المُقسِّم الجنس الأول وأغفل الفصول التي كان عليه أن يقسمه بها، فلو أنه أسقط من الفصول التي يقسم بها الجنس الذي يقع تحته وقسّم بتلك [الباقية] الجنس الأول، فإن المحدود لن يندرج تحت هذه القسمة بكليته.

ثم ضرب لهذا مثالاً فقال: «مثال ذلك، لو قيل: الحيوان إما ذو أجنحة متصلة أو ذو أجنحة منشقة، ولكن هذا [التقسيم ينطبق على] كل حيوان طائر». أي أن مثال هذا [الخطأ] هو أن يُقسَّم "الحيوان" إلى ما هو "متصل الأجنحة" أو "منقسم الأجنحة". أما الفصول الأولى التي ينقسم بها كلا الجنسين، فهذه القسمة في الحقيقة هي لكل حيوان طائر. فإنه يصح أن يقال إن القسمة الأولى هي لكل "حيوان طائر".

وهذا، لأنه لكان القول صادقًا لو قيل إن كل حيوان طائر هو إما مشقوق الأجنحة أو متصل الأجنحة. وهذا هو ما عناه بقوله: «وهذا، لأن هذا الفصل هو لهذا [الجنس]». ومعناه: أن "متصل الأجنحة" و"منقسم الأجنحة" هما فصلان للحيوان الطائر، لا للحيوان مطلقًا. وذلك لأن الفصول الأولى للجنس هي التي ينقسم بها الجنس كله قسمةً لا يبقى معها شيء منه خارجًا عنها، كما لو قلنا: كل حيوان إما ذو دم أو لا دم له. وهذا هو ما عناه بقوله: «أما فصول الجنس الأول فهي التي تقع على الجنس كله». ومعناه: أن فصول الجنس الأول التي ينقسم بها هي فصول ينقسم بها الجنس كله، أي لا يُترك منه شيء.

وعندما قال: «وكذلك القول في كل واحد من الأجناس الأخرى»، فمعناه: أن ما قلناه عن الجنس، يجب أن يُفهم في باقي الأجناس التي تقع تحت الجنس الأخير الذي نقصِد قسمته، وبالمثل في الجنس الذي فوقه إذا قصدنا قسمته على هذا المثال وغيره. وهذا هو ما أراده بقوله: «وفصول الأجناس الخارجة عنه والتي تحته». أي [الفصول التي هي] فوق هذا الجنس الذي ضربنا به المثال، وهو الحيوان، والتي هي تحته، وبالتالي التي هي فوقه أيضًا، كما حين نقسم الحيوان إلى منتصب القامة وغير منتصب القامة.

قال: «مثال هذا، فصلُ الطائر الذي [يقسم] كل الطيور، وفصلُ السمك الذي [يقسم] كل الأسماك». ومعناه: مثال هذا أن الفصول الجوهرية للطائر هي التي توجد متقابلة في جنس الطائر بأكمله، فكل حيوان طائر يكون إما منقسم الأجنحة أو متصل الأجنحة. فالفصولُ المتقابلة للسمك تستغرق جميعَ السمك، سواء كانت تلك المتقابلات اثنتين أو أكثر من اثنتين.

ثم قال: «فإنه عندما تسلك هذا المسلك، يجب أن تعلم أن لا تُسقِط ولا تُنقِص شيئًا». أي، عندما تسير وفقًا لهذا النوع [من القسمة]، فإنه من الصحيح أنك ستُسقط شيئًا من الفصول التي هي جزء من هذا المحدود، قبل أن تُدخِلها، وأن هذا الحدّ يكون تامًا، لا ينقصه شيء من ماهية المحدود. ثم قال: «وإلا للزم أن يُترك شيء ويُنقص، وألا يُعلم». أي، لو أنك قسمت جنس هذا الشيء بطريقة قسمة أخرى غير هذه – أعني بواسطة فصول ليست أولية – لَلَزِمَ أن يُسقَط من الفصول التي يتقوّم بها هذا الجنس المحدود فصلٌ واحد أو أكثر، وللزم ألا يُعرَف المحدود بحسب هيئته المستخرَجة من الحدّ الناتج عن هذا النمط من القسمة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: لا يجب على المُقسِّم والحاد بوجه من الوجوه أن يعرف جميع الموجودات، وهذا بحسب ما قد يقوله قائل، إنه لا يمكن أن يعرف الفصل الذي يخص كل واحد، إن لم يعرف كل واحد، إذ ليس هناك سبيل لمعرفته إلا بالمعرفة التي تكون بواسطة الفصول. وذلك لأن ما ليس بمختلف عنه، هو واحد وعينه، وما هو مختلف عنه، فهو غيره.)

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وليس تدعو الحاجة بوجه من الوجوه المقسّم والمحدِّد إلى أن يعلم جميع الموجودات. هذا على أنه قد يقول بعض الناس أنه غير

ممكن أن يُعلم الفصل الذي لكل واحد إن لم يعلم كل واحد، وأنه من غير العلم بالفصول لا سبيل إلى أن يعلم كل واحد. وذلك أن ما ليس هو مخالفاً له هو واحد بعينه عند هذا، وما بينه وبينه خلاف هو آخر غير هذا).

التفسير

بعد أن بيّن [أرسطو] الشروط التي متى استعملها الذي يقسّم بالقسمة، يُوصَل إلى حدّ الشيء الذي يقصد أن يحدّه، وبيّن مقدار الشيء الذي تمنحه القسمة، وما لا تمنحه، قصد أن يبيّن أن الذين أبطلوا هذا الطريق على نحو كلي، وقالوا إنه طريق كاذب، قد أخطأوا، مثلما أن الذين عظّموا القسمة ورفعوها فوق مقدارها قد أخطأوا كذلك.

وعندما قال أولئك الذين أبطلوا القسمة، إنه يجب على ما يُقسَّم ألا يصل إلى النوع الذي نريد تحديده، حتى يقسِّموا جميع الأنواع التي تدخل تحت الجنس الأعلى. ولكن هذا مستحيل، لأنه سيوجب على المُقسِّم أن يعرف جميع الأنواع الموجودة، أي أن يعرف جميع الفصول التي تختلف بها الموجودات بعضها عن بعض.

قال: «وليس تلزم الضرورةُ المُقسِّم والمحدِّدَ بوجهٍ من الوجوه أن يعرف جميع الموجودات»، أي لا تلزمه الضرورة بأن يعرف فصول جميع الموجودات. وبعد أن ذكر هذا، حكى أن رجلاً ما أبطل القسمة نفسها، لأنه اعتقد أن هذا الأمر يلزم عن القسمة، وقال هذا، «لأنه قد يقول قائل، إنه من المستحيل معرفة فصل شيء ما عن تلك الأشياء نفسها التي يقصد معرفة فصولها على طريقة القسمة، ما لم يعرف فصول جميع الأشياء المختلفة عن الشيء المراد تحديده بالقسمة نفسها».

وبعد أن ذكر هذا الحد الوسط [في الحجة]، أزال التوهم الذي ساقهم إلى هذا الرأي. وقال: «وذلك أن ما لا يختلف عنه هو واحد بعينه معه، وأي فرق آخر بينهما غير هذا؟»، أي، إن الذي يأتي بهذا القول، يجب عليه أن يقول إنه من البيّن بنفسه، أن ما لا يختلف عن شيء من الأشياء، فهو مع ذلك الشيء واحد بعينه؛ وأن ما يختلف عن شيء ما، فهو شيء آخر غير ذلك الشيء. ويقصد بهذا أنه متى سُلِّمت هذه المقدمة وعكسها، لزم أن من يعرف الشيء بما يميزه على وجه الخصوص، فإنه يعلم مغايرته لغيره. لأنه لو لم يكن يعلم مغايرته للغير، لكان ذلك [الغير] وهذا الشيء شيئًا واحدًا بعينه، وبالتالي لما عرف الشيء نفسه.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فأولاً، إن هذا [القول] كاذبٌ يقيناً، وذلك لأنه ليس بحسب كل فصلٍ يكون الشيء مغايراً لآخر؛ لأن فصولاً كثيرة توجد في الأنواع نفسها، لكنها ليست [فصولاً] بذاتها ولا بحسب الجوهر. ولكن بعد أن يأخذ [الفاحص] المتقابلات عن طريق الفصول، وأن هذا [المطلوب] يقع إما في هذا [القسم] أو ذاك، ويسلّم بأن الشيء المطلوب هو أحد القسمين، فإنه بذلك سيكون عارفاً يقيناً. وليس [الأمر] بفصلٍ سواءٌ عَرَفَه أم لم يعرفه. والأشياء التي لا تُحمل عليها هي فصولٌ لأشياء أُخَر، وهذا بيّنٌ تماماً. وإذا رجع، مع هذا التسليم الذي أخذه، إلى الأشياء التي لم يجد فيها الفصل على نحو مماثل، فسيكون الأمر بيّناً يقيناً بالنسبة لـ [تحديد] حد الجوهر. وأما القول بأن كل شيء يقع في القسمة - إذا كانت [القسمة] بفصول متقابلة ليس بينها متوسط - فليس هو على الإطلاق مصادرةً على المطلوب؛ وذلك لأنه يلزم بالضرورة أن يكون [الشيء] في أحد القسمين، إذا كان [الفصل] فصلاً له).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فنقول: أما أولاً فهذا كذب، وذلك أنه ليس هو كل فصل آخر مخالفاً، إذ كان قد توجد فصول كثيرة لأشياء هي واحدة بأعيانها في النوع، لكن ليس في الجوهر ولا بالذات. وأما بعد، فإنه عندما يأخذ في الفصول

المتقابلات وأن الكل يقع هاهنا أو هاهنا، ويأخذ أن المطلوب في واحد من كليهما ويكون عالماً هذا. ولا فرق في أن يعلم أو لا يعلم الأشياء التي تُحمل عليها فصول أشياء أخر. وذلك أنه من البيّن الظاهر أنه إن كان يصير إلى الأشياء التي ليس يوجد فيها أيضاً فصل، قد يكون مقتنياً لقول الجوهر. فأما القول بأنه يقع الكل في القسمة إن كانت الفصول المتقابلة من التي ليس بينها متوسط، فليس هو مصادرة، وذلك أنه قد يلزم ضرورة أن يكون موجوداً في أحدهما إن كان فصلاً لذاك).

التفسير

لأنه يلزم عن القول المتقدم أنه يجب على من يريد أن يعرف شيئًا في ذاته، أن يعرف كل ما يمايزه (يفصله) عن غيره. وحين يعرف كل ما يمايزه عن غيره، نكون قد عرفنا فصوله الذاتية وتمايزه عن سائر الأشياء، فيلزم ضرورةً أن يعرف سائر الأشياء بفصولها. ولما كان هذا لازمًا، فإنه حين يسلّم بأن ما يتمايز [عن غيره] يجب أن يكون مغايرًا له بالفصول، يبدأ في تبيين كذب هذه المقدمة، وهي القائلة: "إن كل ما يتمايز عن شيء ما، فهو بالضرورة شيء آخر غيره". فقال: «أولًا، إن هذا القول هو كاذبٌ البتة. وذلك لأنه ليس كل فصل يجعل الشيء مغايرًا للآخر، إذ توجد فصول كثيرة لنفس النوع». والمعنى: أن في هذا القول عدة أمور كاذبة. أولًا، ما أخذه من أن ما يميز الأشياء بعضها عن بعض هو بحسب أنواعها، وهذا لأن الفصول المختلفة لا تُميّز الأنواع دائمًا، فإنه أحياناً توجد فصولٌ متنوعةٌ في نوعٍ واحدٍ بعينه، لكن هذه الفصول لا تكون فصولاً جوهرية ولا بالذات. وهذا ما عناه بقوله: «ولكن ليس بحسب الجوهر ولا بالذات». ثم أراد أن تكون هذه المقدمة صادقة عندما تُؤخذ جزئية، أي أن [الأشياء] التي تختلف بالفصول الجوهرية هي التي تختلف بالنوع، لا التي

تختلف بإطلاق. أما الفصول غير الجوهرية فهي التي تُؤخذ في نوع واحد بعينه، مثل الأبيض والأسود، وغيرها من الفصول التي تكون في نوع واحد بعينه.

ولكن بعد أن بيّن الكذب الذي في هذه المقدمات، وكان من الممكن، عندما يطرح منها الجزء الكاذب، أن يتمكن الخصم من معارضته في الجزء المتبقي، كانت هناك حاجة إلى اعتراض حقيقي، لأن هذا الاعتراض كان جدليًا. وقال: «ولكن بعد ذلك عندما نأخذ الفصول المتقابلة، وينقسم الكل بينها». أي: إن الحق هو عندما نجمع الفصول المتقابلة التي ينقسم إليها الجنس نفسه، ونأخذ بأن الحدود تقع بلا شك تحت أحدها. وهذا يعني أننا نفترض أن كل هذا الجنس ينقسم إلى فصول متقابلة، وأن ما يندرج تحته لا يفلت من الوقوع تحت أحدها.

وبعد أن بيّن أن المُقسِّم، متى افترض هذين المفهومين – وأحدهما أن الجنس منقسم إلى فصول متقابلة كلية، والآخر أن المطلوب حدّه يدخل تحت أحدها بلا شك – ذكر أمرًا ثالثًا، لا بد للمقسِّم أيضًا من بيانه. وقال: «ولنأخذ بأن المطلوب معروف أنه في أحد هذين القسمين». يعني، عندما نضيف إلى ذلك مفهومًا ثالثًا، وهو عندما يتضح لدينا الفصل الذي يُدخِل تحته الشيء المطلوب حدّه، حينئذ يكتمل لدينا علم الحدّ عن طريق القسمة، إلا أنه يلزم معرفة جميع فصول الأشياء الداخلة تحت الأقسام المتقابلة، التي يقع خارجها ما يُراد حدّه، أو تلك التي تتفق في فصول مشتركة. وإلى ذلك أشار بقوله: وهذا ما عناه حين قال: «فليُعلَم هذا، ولا فرق سواءٌ عَلِمَ المرءُ أم لم يعلم الأشياءَ التي تُحمَل عليها فصولُ الأشياء الأخرى». أي، عندما نعلم من خلال عملية القسمة هذه المعاني التي ذكرناها، فلا فرق سواءٌ عَلِمَ فصولَ كل الأشياء التي تخالف الشيء المعرَّف نفسه أم لم يعلمها، فإنه لا حاجة لنا بها في صميم عملية

القسمة. وحين قال: «ولا فرق سواء علم أم لم يعلم الأشياء التي تُحمل عليها فصول الأشياء الأخرى»، فإنه يعني أنه لا يلزم المُقسِّم (أي من يقوم بالقسمة) أن يعرف الأشياء التي تُحمَل عليها الفصول، وهي أشياء غير تلك التي يُراد حدّها. ويقصد أنه لا يجب على المُقسِّم أن يعرف كل الأشياء التي تندرج تحت الفصل المقابل للفصل الذي يندرج تحته الشيء المراد حدّه.

ولقد وجدتُ هذا القول في ترجمة أخرى هكذا: «سواءٌ عَلِمْنا الأشياء التي يُقال عليها الفصل المقابل وفصولها، أم لم نعلم». والدليل على ذلك واضح، لأنه من المعلوم أنه لو أخذنا بهذه المسلّمة، لانصرفنا إلى أشياء لا فصل لها يوضح مقولة الجوهر. أي، وهذا بيّن من صميم عملية القسمة نفسها، لأننا لو سرنا في مسار القسمة هذا، لأوصلَنا الأمرُ إلى فصلٍ لا يُستَدل منه على فصل آخر من فصل الشيء الذي نريد حدّه – أعني الفصل المساوي للشيء المحدود في الانعكاس – وهذا يكون عائقاً عن حدّ الشيء.

أما حين قال: «أما القول بأن الكل يقع في القسمة، إذا كانت الفصول المتقابلة من تلك التي لا واسطة بينها، فليس ذلك مصادرة على المطلوب»، يعني، أننا حين نضع عند قسمة جنس الشيء المعرَّف إلى فصلين متقابلين أن المعرَّف يدخل تحت أحدهما، فإن هذا ليس من العلم الذي يلزم بيانه، لأنه من المعلوم أن هذين الفصلين يتقابلان تقابلاً ينحصر الصدق في أحدهما. وإنما قال هذا لأن بقية المعاني التي تتم في القسمة، فإن المُقسِّم الذي يقسمها يضعها على سبيل المصادرة، عندما لا تكون بيّنة بذاتها، مثل كون جنس الشيء المحدود موجوداً في المحدود، ومثل النظر في اختبار المحدود في أحد الضدين عندما لا يكون ذلك معلوماً بنفسه.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما في وضع الحدّ بواسطة القسمة نفسها، فمن المناسب أن نتحرى هذه الأمور الثلاثة: أولاً، أن توجد الأشياء التي تُحمَل [على الموضوع] في جواب "ما هو"؛ وثانياً، أن نُدرجها بالترتيب، فيعلم أيها هي الأولى، وأيها الثانية؛ وأن تكون هذه هي مجموع تلك (الماهية).[66] ويكون أحد هذه [المحمولات] هو الأول من خلال قدرتنا على أن نركّب قياساً بالجنس لإثبات أنه لازمٌ له، كما هو الحال في العَرَض. وأما الترتيب كما ينبغي، فيكون إذا أخذنا الأول. وهذا [الأول] يتحقق حين يُؤخذ ما يتبعها كلها، وهي لا تتبعه كلها، إذ لا بد من وجود شيء كهذا. فإذا أُخذ هذا، فإن الطريقة نفسها تُتبع فيما هو دونه. فإن الثاني هو أول ما تبقى، والثالث هو أول ما يلي ذلك. فإنه متى حُذف الأعلى، كان الذي يليه هو أول الباقين. وهكذا الحال في سائرها).

(ترجمة "متّى": فأما في إثبات الحد بالقسمة فقد يجب أن ينحو نحو هذه الثلاثة، وهي أن تؤخذ الأشياء المحمولة من طريق ما هو وأن يرتب في هذه أيما هو الأول والثاني وأن جميعها هي هذه. - فالأولى من هذه من قِبَل أنه قد يمكن كما يقاس في العرض أنه موجود إذا يثبت بالجنس. - وأما الترتيب على ما ينبغي فقد يكون إن أخذ الأول. وهذا يكون إن اقتضب ما هو لازم بجميعها. وأما لهذا فليس كلها، وذلك أنه قد يوجد من الاضطرار شيء مثل هذا. فإذا أخذ هذا ففي الأشياء التي تحت، يكون هذا النحو بعينه. وذلك أنه يكون الثاني الأمر الذي هو للأشياء الأُخر الباقية أولاً، والثالث هو الذي للأشياء التي تتبع. وذلك أنه إذا ارتفع ذلك الذي فوق، فالأمر الذي يتلوه يكون أولاً للباقية، وكذلك في تلك الأُخَر الباقية).

التفسير

يقول ما الذي يجب أن يضعه ذلك الذي يريد استخدام القسمة (المقسم)، حينما يريد أن تسير العملية على وجه صحيح: فأولاً، هي الفصول المحمولة على ما يندرج تحت الجنس في باب "ما هو الشيء"، وهذه هي الفصول الذاتية.

---

[66] ولكن لبناء الحدّ عن طريق القِسمة، لا بد من اعتبار ثلاثة أمور: وهي: أن تكون الأمور المحمولة [على المحدود] من باب الماهية (أو على سبيل "ما هو")، وأن يُرتَّب فيها ما هو الأول منها وما هو الثاني، وأن يكون مجموع هذه الأمور هو تلك [الماهية].

وثانياً، هو ترتيب الفصول في الحدّ، من حيث أننا نضع الأعم والأكثر كليةً منها أولاً، ثم ثانياً الفصل الذي يليه بالترتيب، ثم الثالث، حتى يصل بالقسمة إلى الفصل الخاص بالشيء المحدود. وهذا ما عناه بقوله: «وأن يُدخلها بالترتيب». وقوله: «وأن يرتب في هذه، أيّها الأولى، وأيّها الثانية»، معناه: أنه يقصد أن يعرف الأولى والثانية منها، وهكذا يكون ترتيبها بتقديم الأولى التي هي الأعم، ثم نُدخل الثانية التي هي أخص منهما.

وهذا الترتيب إنما يحصل، عندما تكون الفصول، التي بها تنقسم الأجناس، بعضها أخصّ من بعض. وأما عندما تكون كل واحدة منهما (أي الفصول) من وجهٍ أعمّ من الأخرى، ومن وجهٍ آخر أخصّ من الأخرى، وتكون كلتاهما مساويتين للنوع المراد تحديده – أعني عندما تكونان مجتمعتين – ؛ فعندئذٍ نقول إن التي تدلّ على جوهر الشيء دلالةً أشدّ، يليق بها أن تتقدّم أولاً.

وبعد أن ذكر هذين الأمرين الواجب مراعاتهما فيها، ذكر الأمر الثالث، وهو أن يُعلم أن الجملة المجموعة من الأجناس والفصول هي حدّ النوع المراد تحديده. وقال: «وأن يكون مجموعهما هذا»، أي، وثالثاً، أن يكون هذا المجموع صادق الحمل على المحدود نفسه؛ أي أن يكونا متساويين ومنعكسين في الحمل. وهو كأنه قال: وأن تكون كل تلك الفصول هي جميع الفصول التي يتقوّم بها هذا المحدود.

فإنه متى لم يُغفل المقسم فصلاً من فصول الشيء، وجب أن يوجد الحدّ المنعكس، وألا يُسقَط شيء من جوهر الشيء المحدود. وإنما قال هذا، لأنه قد يوجد أحياناً فصلٌ منعكس مع إغفال شيء هو من جوهر الشيء المحدود، فيُظنّ

أن حدّ الشيء الكامل قد حَصَل، وليس هو بحدٍ لمجرد وجود هذا الانعكاس عليه ومعرفة ماهيته به.

وبعد أن سرد هذه الأمور الثلاثة، بيّن علّة ضرورة قصدها (أي مراعاتها) في نفس القسمة. قال: إن الأشياء التي يجب على صانع القسمة (المُقسِّم) أن يضعها في القسمة، إذا أراد أن تكون عمليته سائرة على الصواب، ستكون أولاً الفصول المحمولة على ما هو تحت الجنس من طريق "ما هو" (أي الماهية)، وهي المحمولات الجوهرية. وثانياً، سيكون ترتيب الفصول في الحدّ (الحدّ)، حين توضع [الفصول] من الأعم إلى الأخص، فيكون الأول منها هو الأعم، ثم الثاني الذي يتبعه بالترتيب، ثم الثالث، حتى يصل بالقسمة إلى الفصل المختص بالشيء المُعرَّف (المحدود). وهذا ما عناه بقوله: «وأن يُرتَّب في هذه ما هو أولها وما هو ثانيها». والمعنى هو أن يُعلَّم الأول منها والثاني، وسيكون ترتيبها كذلك، إذا قدمنا الأول، الذي هو الأعم.

وقال: «فأول هذه الأمور [الشروط] هو أنه يجب على الذي يقسم (المقسم) أن يقصد في قسمته نفسها الفصولَ الذاتية»، وذلك لأنه قد يُستدل بالعَرَض كما لو كان هو ما يكوّن الجنس. لأن الأمور التي تُحمل على شيء ما، والتي تظهر بالقياس أو تكون معروفة بذاتها، تكون تارةً أعراضًا وتارةً أجناسًا، وينبغي استخدام المحمولات الذاتية. أما الأعراض فلا تُعرِّف ماهية الشيء. ولهذا السبب إذن، يجب على القاسم، عندما يقصد استنباط الحدّ عن طريق القسمة، أن يقسم الجنس بالفصول الذاتية، لا بالفصول العرضية.

وبعد أن ذكر علة هذا الأمر، بيّن الأمر الثاني، وهو الترتيب، فقال: «وأما الترتيب فيكون على النحو اللائق إذا أُخذ ما هو أول»؛ أي أن الترتيب

الصحيح يحصل للقاسم من صميم عملية القسمة، عندما يراعي أن يقسم الجنس الأعلى (جنس الأجناس)، والأجناس التي تقع بين الجنس الأعلى والشيء الأول المراد تحديده، وأن يبدأ بالفصل الأول الأكثر عمومًا؛ ثم ينتقل منه إلى ما هو دونه في العموم، وألا يغفل في نزوله هذا عن أي فصل من الفصول حتى يصل إلى أدناها.

ثم أوضح متى يتحقق للمقسم هذا العمل، فقال: «وهذا يكون بوضع ما يُحمل على الكل، وليس الكل يُحمل عليه». أي، إن هذا العمل يتحقق للمقسم عندما يستخدم الفصول المتقابلة، التي توجد في جميع الأنواع المندرجة تحت هذا الجنس، ولكن لا يوجد في الشيء المراد حدّه إلا أحد هذين المتقابلين فقط. والأمر مشابه في الأنواع التي تقسم النوع المراد حدّه.

ثم قال: «فإنه بالضرورة يوجد شيء ما على هذا النحو»، أعني أن هذا الأمر ممكن، لأنه يجب بالضرورة أن توجد مثل هذه الفصول في كل جنس. ثم قال: «ومتى أخذ هذا في الأشياء الداخلة تحته، جرت هنا نفس الطريقة»، أعني، متى شرع المقسم في أخذ مثل هذه الفصول، وقسم بها ذلك الجنس الموضوع، الذي يعلم أن المحدود نفسه داخل تحت أحد قسميه، ووُجد مجموع هذا الجنس أعم من المحدود، فينبغي المضي في قسمة هذا الفصل الذي يقع تحته هذا النوع المراد تحديده، بنفس هذه العملية: وذلك بأن تتضمن قسمته بالمتقابلات ما يندرج تحت ذلك الجنس الأول.

وأما قوله: «فإن الشيء الثاني سيكون للأشياء الأخرى التي تقع تحت الشيء الأول»، فيعني به: أن الفصل الثاني الذي يأخذه، عندما يُضاف إليه الشرط الذي كان قد أُضيف إلى الفصل الأول مع مقابله، يوجد مشتركاً لجميع

الأنواع الداخلة تحت هذا الفصل، كما كان الفصل الأول ومقابله مشتركاً لجميع الأنواع التي كانت تحت الجنس الأول.

ثم قال: «والثالث بالنسبة إلى الأمور المتوالية». والمعنى هو، أن الفصل الثالث، إذا أُخذ على هذا النحو، يوجد في الأنواع التي تتبعها الأنواع التي يكون الفصل الثاني فصلاً لها. ولقد أراد بهذا أنه لا متوسط بين مثل هذه الفصول، بل هي تتبع بعضها بعضًا على التوالي بحسب الترتيب الموجود في الأنواع التي تكون هذه فصولاً لها. وبعد أن صرّح بهذا، أتى بالبرهان عليه فقال: «وهذا، لأنه إذا رُفِع ما هو فوق، فإن الشيء الذي يليه سيكون بالضرورة هو الأول بالنسبة إلى البواقي، وكذلك الحال في الأمور الأخيرة التي تتوالى». والمعنى هو، أن هذا الأمر لازم بالضرورة في الأنواع، لأنه إذا رُفِع الفصل الأول، تُرفَع برفعه الأنواع التي يكون هذا الفصل فصلاً كليًا لها، ويبقى الفصل الذي يتبع الأنواع التي تتقوم بالفصل الأول. وكذلك، إذا رُفِع هذا الفصل الثاني، تُرْفَع برفعه الأنواع التي تتقوم به، وتبقى الأنواع التي تتقوم بالفصل الثالث. ولهذا السبب يقول عن الفصل: إنه هو الذي به يتجدد النوع.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: إن كون هذه [الحدود] هي مجموع أجزائها يتضح من خلال عملية القسمة التي تبدأ من الكل، حيث نأخذ كل جزء أولي. ذلك أن الشيء يكون إما هذا الحيوان أو ذاك، وهذا الحيوان يكون موجوداً فيه، والفصل كذلك يكون موجوداً في هذا الكل، ولا يوجد فيه فصل آخر. والشيء نفسه [النوع] يكون مع الفصل الأخير، الذي لا يوجد بينه وبين حمل الكل عليه أي اختلاف في النوع. وهذا الأمر واضح، لأن كل هذه [الأجزاء] مأخوذة من طريق الماهية ("ما هو الشيء")، فلا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء،

ولا حتى جزء واحد. والسبب في ذلك هو أن أي جزء [إضافي] لا بد أن يكون إما جنساً أو فصلاً للشيء المحدود. والجنس هو الأول الذي يؤخذ مع الفصول معاً، والفصول كلها متتالية، وبالتالي لن يكون هناك شيء لاحق بعدها، لأنه لو كان هناك شيء آخر لكان مختلفاً بالنوع، وقد قيل بالفعل إنه لا يختلف).

(ترجمة "متّى": فأما أن جميعها هي هذه فيتبيّن من أخذ الشيء الأول بالقسمة منه أن كل حيوان إما أن يكون حيواناً فلانياً أو حيواناً فلانيا، والحيواني الفلاني موجود؛ وأن الفصل أيضاً هو لهذا كله، فإنه ليس يوجد لذلك الآخر فصل» أو أنه أيضاً مع الفصل الأخير لا فرق بينه وبين الفصل الآخر جملة الكل في النوع. وذلك أنه ظاهر لم يرد فيوضع شيء فصل، إذ كانت كلها مأخوذة من طريق ما هو ولم ينقص ويحلل بشيء من هذه ولا واحد. وذلك أنه إما أن يكون جنس، وإما أن يكون فصل. فالجنس هو الأول، و هو المأخوذ مع الفصول معًا، و الفصول هي جميعها لازمة، فلا يكون حينئذ شيء هو أشد تأخرًا، و إلا فقد كان يكون شيء آخر مخالفاً بالنوع. وهذا (قد قيل: إنه غير مخالف)).

التفسير

بعد أن بيّن [أرسطو] كيف أن المقسم يُقوِّم شيئين من المفيد أخذهما، شرع يوضح كيف يُقوِّم الشيء الثالث، أو كيف يتجلى ما نتج عن ذلك. وقال: «أما كون مجموعهما هو [المحدود]، فهذا أمر جليّ من أخذ الشيء الأول في القسمة نفسها من الكل ذاته». أي أن المجموع من الجنس والفصول هو من جوهر الشيء المحدود، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. وبهذا إذن تتضح قسمتك للجنس بالفصول الأولى المتقابلة، التي تميز على وجه الخصوص جنس المعرَّف نفسه، حتى إنه لا يوجد خارجه شيء من الأشياء التي تندرج تحته. مثال ذلك، أننا عندما نريد أن نحدّ نوعًا من أنواع الحيوان، فإننا نقسم الحيوان بفصوله المتقابلة التي تميز الحيوان على وجه الخصوص؛ ثم نميز تحت أيٍّ من الفصول المتقابلة القاسمة للجنس يندرج هذا النوع المراد حدّه؛ وعندما نعرف هذا،

نعلم أن هذا الفصل مع الجنس يتضمن هذا النوع المراد حدّه. وهذا ما عناه بقوله: «أما الكل نفسه فهو حيوان كذا، أو حيوان كذا»، أي، عندما نعرف ونحن قاصدون لحدّ الإنسان جنسَه، وأنه حيوان، على سبيل المثال، إما أن يكون ناطقًا أو غير ناطق. وسنعرف أن "الحيوان الناطق" موجود في الإنسان، وأن هذا الفصل يوجد في كل إنسان. وهذا هو ما عناه بقوله: «وهذا الحيوان موجود فيه». أي، وأن الفصل المقوِّم موجود في هذا الكل.

ثم ذكر النوع الثالث من العلم، وقال: «وأنه لا يوجد فيه فصل آخر». والمعنى: أننا متى علمنا مع المعنيين المتقدمين أنه لا يوجد في الإنسان فصل آخر زائد على الفصل الذي يتركب مع جنسه (وهو «الناطق»)، فقد وقفنا إذن على حدّ الشيء، وهو الجنس مع الفصل الأخير الذي أوردناه فيه، أو في الفصول التي بينه وبين الجنس، بحيث لا يكون هناك فصل [آخر] بينه وبين النوع المقصود حده. وهذا هو ما أراده بقوله: «بحيث يكون مقوَّماً أيضاً مع الفصل الأخير، الذي لا فصل بينه وبين حمله على الكل». والمعنى: أن مجموع المعارف متساوٍ، وإحداها تتبع الأخرى. أي أن معرفتنا التي نعقلها في الجنس لا تزيد على الشيء المراد حده بواسطة الفصل، أو أن معرفتنا بأن الجنس مع الفصل الذي عقلناه ليس بينه وبين حمله على الشيء المراد حده فصل [آخر].

ثم أورد برهاناً، نحصل منه على علامات في مثل هذه الأقوال التي قسمناها مساوية للمحدود. وقال: «وهذا، لأنه بيّن، هو نفسه لا يريده، ولكنه يضع فرقاً ما، لأنها كلها مأخوذة من طريق "ما هو"». المعنى هو: وهذا، لأنه بيّن من هذا الفعل الذي ذكرناه، لم يؤخذ فصلٌ يكون فصلاً في حدّ الشيء، لأننا لا نأخذ في هذه الحدود فصلاً زائداً؛ لأن الفصول التي نريدها من الجنس تُحمَل

دائماً على النوع الذي يُقصَد حدّه من طريق "ما هو"، والأشياء الزائدة لا تُحمَل على الشيء من طريق "ما هو."

وعندما قال: «ولا يبقى منها شيء ولا ينقص». المعنى هو: وكذلك يظهر أيضاً من أننا رتبنا الفصول الأولى، أن هذه الأولى لا ينقص منها شيء البتة يكون جزءاً من الأجزاء التي تتركب منها الحدود. ثم أوضح هذا وقال: «سواء كان جنساً، أو فصلاً للمحدود نفسه». ثم قال: «والجنس نفسه هو الأول، والذي يؤخذ مع الفصول، والفصول كلها تابعة». المعنى هو: أن الجنس يقع من الشيء الذي يجعله هذا الجنس الذي ذكرناه؛ لأننا وضعناه في هذا القول جنساً أولاً مع الفصول حاصلاً في المحدود، ولم يُغفَل من الفصول التابعة للمحدود فصلٌ مما نعقله مع الجنس. وهذا هو ما أراده بقوله: «والفصول كلها تابعة».

ثم قال: «ولن يكون حينئذ شيء لاحق». المعنى هو: ويلزم ألا يوجد فصل لاحق لهذه الفصول، أي زائد عليها. ولو وُجد هنا فصل زائد، لوجب بالضرورة أن تكون طبيعته مع ما سبقه من الفصول والجنس، مختلفةً عن طبيعة الشيء الذي يُقصَد حدّه. وقد وُضع من قبل أن طبيعة الحدّ المركب من الجنس والفصول المتقدمة توافق طبيعة المحدود، وهذا اختلاف وتناقض لا يتسق. وهذا هو ما عناه حين قال: «إنه لو كان هناك شيء آخر مختلف بالنوع، فإنما قيل هذا القول ليُعلم أنه ليس بمختلف».

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: يجب أن يكون بحثك في أن تنظر في المتشابهات والمختلفات: أولاً، ما هو ذلك الشيء الواحد الذي يوجد في جميعها، ثم تبحث من جديد في أشياء أخرى هي في نفس الجنس، وهذه فيما بينها واحدة ومتحدة

بالنوع، وهي مختلفة عن تلك الأولى. فإذا أُخذ من هذه ما هو الشيء الواحد الموجود في جميعها، وكذلك في الأخرى على هذا المثال، يجب أن نبحث من جديد في هذه الأشياء الموجودة فيها هل هي شيء واحد. ويستمر البحث حتى يصل إلى مفهوم واحد، وذلك لأن هذا هو حدّ الشيء. فإنه إذا سلكت هذا الطريق، قد لا تصل إلى واحد، بل إلى اثنين أو ثلاثة. فمن الواضح إذن أن المطلوب لا يمكن أن يكون شيئًا واحدًا، بل أشياء عدة).

(ترجمة "متّى": وقد يجب أن يكون طلبك عندما تتأمل المشابهة غير المختلفة، أما أولاً: فما الشيء الذي هو موجود بجميعها واحدا عينها؟ ثم تطلب من الرأس في الأشياء الأُخّر التي هي، وتلك في جنس واحد بعينه؛ وتلك هي بعضها عند بعض واحدة بعينها في النوع وهي أشياء أُخّر غير تلك. فإذا أخذ في هذه ما هو موجود في جميعها واحد بعينه، وفي أشياء أُخَر على هذا المثال، فقد ينبغي أن يُبحث من الرأس في الأشياء المأخوذة إن كان واحداً بعينه، ويكون البحث إلى أن ينتهي إلى قول واحد، وذلك أن هذا هو حد الأمر. فإن كنت إذا سلكت لا تصير إلى واحد، لكن إلى اثنين أو إلى ثلاثة، فمن البيّن أنه لا يمكن أن يكون المطلب واحداً، لكن أكثر من واحد).

التفسير

بهذه القاعدة يُعلِّم المنهج الذي به إذا وضعتَ حدّاً، تتأسس طبيعة الشيء المراد حدّه، أي [يُعلم] ما يدل عليه اسم الشيء المراد حدّه. وهذا [المنهج يكشف] هل هي طبيعة واحدة يطلق عليها هذا الاسم بالاتفاق، أم هي طبائع مختلفة ويطلق عليها هذا الاسم بالاشتراك.

ولما قال: «يجب إذن أن يكون بحثك معه في أنك تتأمل المتشابهات والمختلفات: فأولاً، ما هو ذلك الشيء الواحد بعينه الموجود في جميعها».

فالمعنى هو: عندما تريد حدّ شيءٍ ما يدل عليه اسمٌ ما، وحين تستخلص من خلال الأفراد المعنى الذي به تتشابه ولا تختلف، فإنه يجب عليك حتمًا أن تتأمل في هذا أمورًا: أولاً، عند بحثك عن وجه الشبه، [تبحث] عمّا هو الشيء الموجود والشامل لجميع الأفراد التي يُطلق عليها اسم ذلك الشيء المراد حدّه.

ثم قال: «ثم تبحث من البداية عن الأشياء الأخرى التي هي في نفس الجنس». والمعنى هو: أننا بعد ذلك نقصد على نحو مماثل أيضًا أن نُدرك الأفراد الأخرى، وأن ندرك أولاً تلك [الخصائص] الموجودة في الشيء الذي يُقصد حدّه، وهذا هو المطلوب. وهذا هو ما عناه بقوله: «التي هي في نفس الجنس». ثم قال: «وهذه [الأفراد] نفسها هي شيء واحد بعينه في النوع فيما بينها، وهي مختلفة عن تلك [الأولى]». والمعنى هو: أن هذه الأفراد، إذا أقمتَ التأمل فيها، يجب كذلك على نحو مماثل أن تكون شيئًا واحدًا في النوع، حتى وإن كان ذلك [ينتج عنه] كليٌّ واحدٌ آخر غير الكلي الأول.

ثم قال: «عندما يؤخذ في هذه الأشياء ما هو موجود في جميعها، وهو شيء واحد بعينه». أي، وعندما نختار هذا الكلي الثاني، فإننا سنبحث كذلك بالمثل فيه عن المعنى الكلي الذي هو موجود في كله، وهو واحد منه وبعينه، وعندما نجد هذا الواحد موجوداً في مجموعها، نكون قد جعلنا كلياً ثالثاً من جزئيات الشيء الذي نريد حده، وهذا هو نفس العمل، أي، أن نبحث كذلك بالمثل عن المعنى (الذي يماثله). وعندما نجده، سننظر في تلك الأشياء التي بواسطتها يماثَل ذلك الكلي، فتصير شيئاً واحداً، وبذلك فإن ما نطلب حده سيكون شيئاً واحداً.

وهذا هو ما عناه عندما قال: «ويجب أن نبحث ابتداءً في الأشياء الموجودة فيها، إن كانت شيئاً واحداً وبعينه». أي، وتلك الأشياء الموجودة في التي يماثلها ذلك الكلي، هي أنواع. وعندما قال: «ويستمر البحث حتى تصل إلى قولٍ واحد»، يعني إلى معنى كلي واحد لإدراك ذلك الكلي. ثم قال: «وهذا، لأن هذا هو حد الشيء». أي، عندما نصل إلى واحد يكون كذلك، فإنه سيكون

حد الشيء، لأن هذا هو الفصل الذي إذا ضممناه إلى جنس ذلك النوع، كان منه حده.

ثم قال: «فإنه إذا سلكت هذا الطريق، لن تصل إلى واحد، بل إلى اثنين أو ثلاثة. فمن الواضح إذن أنه لا يمكن أن يكون المطلوب واحداً، بل أشياء كثيرة». أي، وعندما تسلك وتتأمل في تلك الأشياء التي يماثلها ذلك الكلي، فإن الأنواع التي ينقسم بها هذا النوع، لا توجد هي الأشياء التي بها تماثل المعنى الواحد، بل معنيين أو ثلاثة. فمن الجلي إذن أنه لا يمكن أن يكون ما يدل عليه اسم الشيء الذي نطلب حدّه معنىً واحدًا، بل سيكون هذا [المدلول] أكثر من معنى واحد، وسيكون هذا الاسم مقولاً بواسطة التحديد والإيضاح لما قيل. لأنه عندما نطلب حدّ نوع من الأنواع التي يُظنّ أن اسمها مقول بالاشتراك، فإنه لا بد من تقسيم ذلك النوع إلى كليين أو ثلاثة أو أكثر، بناءً على ما يُعتقد أنها [معانٍ] مختلفة داخل هذا النوع. ثم ننظر في الأمر الكلي الجامع الذي به تتشابه أفراد ذلك الكلي؛ ثم نأخذ تلك الأمور التي بها تتشابه أفراد الكلي من ذلك الكلي، فإذا جمعنا كل هذه المعاني، التي بها يتشابه الكلي، في معنى آخر، حكمنا بأن هذا المطلوب هو معنى واحد. وإذا جمعنا إليه أكثر من معنى واحد، حكمنا بأن هذا المطلوب هو أكثر من معنى واحد. وهذه القاعدة نافعة في طريق التركيب، لا في طريق القسمة، ولهذا السبب، طريق التركيب عندنا أبعد من طريق القسمة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: أعني بهذا ما أصّلناه (أو: ما بيّنّاه). وذلك أنه لو أردنا أن نعرف ما هو كِبَر النفس، لوجب علينا أن ننظر ونتأمل في النماذج (أو الأنواع) التي تتصف بكبر النفس، والتي بها نعرف ما هي الهيئة الواحدة

الكامنة فيها جميعًا، لندرك ماهية هذه الهيئة. ومثال ذلك: بما أن ألكيبيادس كان كبير النفس، وكذلك أخيل وأياكس، فيجب أن نبحث عن المعنى الواحد الكامن الذي يجمعهم كلهم، وهذا المعنى هو أنهم لم يحتملوا الإهانة (أو المذلة).
ويتضح هذا في أن أحدهم حارب، والآخر غضب، والثالث قتل نفسه. ثم يظهر هذا المبدأ في أناس آخرين، مثل ليساندر أو سقراط. وحدّ هيئتهم هو أن حالهم لم يتبدل حين نالوا حظًا حسنًا من أعراضهم (أي: من تقلبات الدهر)، ولم يجزعوا [حين نالهم السوء]. فإذا أخذنا هاتين الهيئتين ـ أي عدم التأثر بتقلبات الدهر وعدم احتمال الإهانة ـ بحثنا إذن عن الشيء الواحد المشترك بينهما.
فإن لم يكونا شيئًا واحدًا، كان لكِبَر النفس عندئذٍ نوعان اثنان).
(<u>ترجمة "متّى":</u> وأعني بهذا ما أنا واصفه: وهو أنه إن كان طلبنا ما هو كبّر النفس فقد يجب أن نتأمل وننظر في الأنواع التي هي كبيرة الأنفس التي نحن عارفون بها: ما المعنى الواحد الموجود لكلها من طريق ما هي بهذه الصفة. مثال ذلك إن كان القيبيادس كبير النفس أو أخيلوس أو أليس أن يبحث ما الأمر الموجود الذي هو واحد لجميعهم، فهم أنهم لم يحتملوا الضيم إذ كان واحد منهم حارب والآخر حقد، والآخر قتل فسه. ثم يبّن هذا من الرأس في قوم آخرين ـ مثال ذلك في لوساندروس أو في سقراط، فنجد معناه أنهم لم يتغيّروا عندما ينجح بحثهم أو يُكَّدِى. فإذا أخذت هذين المعنيين فأثبت ما الذي يوجد واحداً بعينه لغير قبول التأثير من الاتفاق ولفقد الصبر على الامتهان. فإن لم يوجد ولا واحد فيكون لكبر النفس نوعان قائمان. وكل حد هو أبداً كلي).

<u>التفسير</u>

بعد ذلك، بيّن [أرسطو] الطريقة التي ينبغي أن يسلكها الباحث عن حدّ ما يدل عليه الاسم، ليعرف هل هذا الشيء الذي يدل عليه الاسم شيء واحد أم أشياء كثيرة. فشرع يوضح في مثل هذه الأمور المنهج النافع الذي ذكرناه، وصولًا إلى قوله: «ما هو [المشترك] مع هذه الهيئة».

وقال: «أعني بهذا ما أصّلناه». ومثال ذلك، كما يقول، إذا طلبتُ، على سبيل المثال، حدّ كبير النفس، وجب عليّ أن أتأمل فيما يُحمل على الأفراد الذين يُقال عنهم إنهم كبار النفس، وأن أتأمل في كل فرد منهم على حدة، وفي

كل نوع وكل معنى يكون سببًا في اتصاف هذا النوع بكبر النفس. ثم قال: «كما في المثال» إلى قوله «والآخر قتل نفسه». ومعناه أن مثال هذا هو حين نتفكر في الاستعداد الذي به يستعد فلان وفلان وفلان تجاه الأفراد المشهورين عندهم بأفعالهم الخاصة، و[نبحث] في سبب كون هذا الاستعداد من كبر النفس، وقد حددنا ما يشمله ذلك، وهو أنهم لا يطيقون الارتباط [أو التبعية]. وذلك أن أحدهم، [وهو ألكيبيادس]، شن حربًا على رجال أثينا بسبب التحالف، وآخر غضب على صاحبه ولم يحاربه، وثالث قتل نفسه.

وقال: «ثم يظهر هذا في أناس آخرين» إلى قوله «مع أنهم تقدموا في الخير». ـ يريد: وعندما نجد الاستعداد الذي من أجله سمّى هذا النوع من النفس «كبر النفس»، سننظر بالمثل في نوع آخر شبيه به من مثال آخر، وسنسميه بهذا الاسم، كما أن سقراط وذلك الرجل المشهور عندهم يتصف أيضاً بهذا الاستعداد. ويُوجد أن الاستعداد الذي من أجله يُدعى هؤلاء عظيمي النفس، هو أنهم لا يبطرون فرحاً عندما تصيبهم الخيرات، ولا يكتئبون عندما تحل بهم المصائب. وهذا هو ما عناه بقوله: «لم يتغيروا مع أنهم أفلحوا في خيرات أحوالهم، ولا هم يحزنون».

وهكذا أشار إلى تحمّل سقراط، إذ أننا نجده قد قُتل، وبالمثل الشخص الآخر الذي ذكره، وقع له أمرٌ جدير خارج عن الطبيعة، لم تتأثر به روحه. ثم قال: ومعنى قوله: «ومتى أُخذت هاتان الهيئتان، فإنا سنبحث البتة ما هو الشيء الواحد بعينه الكامن فيهما»، هو [أن الهيئتين هما]: عدم التأثر بعوارض الدهر، ونقصان تحمّل الأذى. ومتى وُجدت هيئتان بهما يُطلق اسم "كبير النفس" على كل واحد من هذين النوعين، إحداهما عدم التأثر بعوارض الدهر، والثانية

هي عدم تحمّل الشدائد، نظرنا هل هما هيئة واحدة أم ليستا بواحدة. ومتى وُجدتا ليستا شيئًا واحدًا، حكمنا بأن لكِبَر النفس معنيين مختلفين، وبأن اسم "كِبَر النفس" يُقال عليه بالاشتراك. وهذا هو ما أشار إليه بقوله: «وإن لم يكونا واحدًا، فسيكون لكبير النفس نوعان موضوعان». [هذا في] الجزئيات، أما في الكليات فهكذا، ولهذا كان طريق التركيب عنده أسهل من طريق القسمة.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وكل حدّ فهو دائماً كليّ؛ وذلك لأن الأطباء لا يقولون "الصحي" عن عينٍ بعينها (المشار إليها)، بل كل عين، أو تلك التي تتميز بالنوع. وتحديد الجزئيات أسهل من تحديد الكلي؛ ولهذه العلة، يجب أن ننتقل من الأمور الجزئية والمفردة إلى الأمور الكلية. وذلك لأن الاشتراك اللفظي يوقع في الغلط في الكليات أكثر مما يوقع في الجزئيات).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وذلك أن الطبيب ليس خبر بشفاء هذه العين، لكن للكل، أو عندما يفصل بالنوع. وتحديد الأوحاد أسهل من تحديد الكلي. ولهذا السبب فإنما ينبغي أن ننتقل من الأشياء الجزئية والأوحاد إلى الأشياء الكلية. وذلك إن اشترك الاسم يضلل في الأشياء الكلية أكثر مما يضلل في الأشياء الغير مختلفة).

<u>التفسير</u>

هذا هو بيان أحد شروط الحدّ، وهو أنه يجب أن يكون الحدّ كليّاً لكل طبيعة محدودة، وكأنه يريد أن يبيّن العلة في أن الشيء إذا لم يكن له حدّ واحد كلي، فإنه لا يكون شيئًا واحدًا، كما يظهر في مبحث "كبير النفس"، لأنه إذا لم يوجد حدّ كليّ، فليس من الممكن أن يوجد للشيء الواحد بعينه حدّان.

وقوله: «وذلك لأن الأطباء لا يحدّون في الطب هذه العين، بل كل عين، أو تلك التي تتميز بالنوع»، معناه أن هذا يظهر من المسائل المطلوبة في

الحدّود، وهي أمور كلية، وهذا بيّنٌ من الصنائع القياسية العملية. كما في المثال، فإن الأطباء لا يحدّون الشيء الذي به يكون علاج هذه العين المعيّنة، بل علاج العين من حيث هي عين هو علاج للعين التي تكون على حالة معينة، وذلك بحسب ما تنقسم إليه العين من حالاتها، أي إلى ما يقبل هذه الحالة، ويقبلها على هذا النحو. وهذا هو ما أراده بقوله: «أو تلك التي تتميز بالنوع».

وقوله: «وتحديد الجزئيات أسهل من تحديد الكلي»، معناه أن تحديد الأنواع الأخيرة أسهل من تحديد الأجناس، والعلة في ذلك أن حدّ الأنواع يُستنبط من الأفراد التي ندركها بالحسّ. وهذا هو ما أراده بقوله: «ولهذه العلة، يجب أن ننتقل من الأمور الجزئية والمفردة إلى الأمور الكلية»، أي في استخراج الحدّ، مع كون طريقه يتم بطريق التركيب.

ثم أورد سبب السهولة في هذا، وقال: وهذا، لأن الاشتراك اللفظي يضلِّل في الكليات أكثر مما في الجزئيات. والمعنى هو، والسبب في أن أخذ الحدّ من الجزئيات أسهل، هو أن [اللفظ] المشترك في الاسم لا يضلِّل في الجزئيات.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وكما أنه يجب في البراهين أن يكون قصد القياس موجودًا، فكذلك يجب أن يكون [الأمر كذلك] في الحدّود الواضحة؛ ويكون هذا عندما يوضع حد كل واحد من الأجناس على حدة بواسطة ما هو في الجزئيات التي حدّدها. كما في المثال الذي يورده، لا عن كل شبيه، بل عن ذلك الذي هو في الألوان أو الأشكال، والحدّ الذي هو في اللفظ. وبحسب هذا الأخذ نتقدم إلى الكلي من الجهة التي نراعي فيها ألا يتبعنا اشتراك الاسم، وألا نقع فيه).

(ترجمة "متّى": وكما أن في البراهين قد يجب أن يكون معنى القياس موجوداً، كذلك يجب أن يكون في الحدود الظهور أيضاً. وهذا يكون متى حدد في واحد واحد من الأجناس على انفراده بالأشياء التي في الجزئية التي خبر بها - مثال ذلك أن يرى لا لكل شبيه، لكن الذي في الألوان أو في الشكل، وللحاد الذي في الصوت -، وبهذا المأخذ يسلك إلى العام من حيث يحترس آلا يتلقانا اشتراك الاسم فنقع فيه).

التفسير

إن قصده في هذا الفصل هو أن يبيّن أنه لا ينبغي أن تُركَّب الحدّود من الأسماء المشتركة في اللفظ، ولا من المشكّكة، ولا من المشتركة. وهذا لأن الحدّود التي تكون [بهذه الصفة] لا تكشف عن طبيعة المحدود، ولا تجلب لنا جوهره، ولكن إن كانت تدل على جوهر الشيء نفسه، فإنما يكون ذلك بالتفكير والتخيّل.

وبعد أن كان هذا الأمر في البراهين أشهر، أعني أنه يجب ألا تكون مقدماته ونتائجه مشتركة الاسم، وضع أصلاً وقولاً لِيُبَيِّنَ وجود هذا للحدّ، وقال: «وكما أنه يجب في البراهين أن يكون معنى القياس موجودًا، فكذلك يجب أن يكون الأمر في الحدّود البيِّنة». ويعني بـ"معنى القياس" النتيجة، ويعني بـ"الوجود" دلالتها وبيانها. وكأنه قال: وكما أن النتائج في البراهين يجب أن تكون موجودة من حيث هي أمرٌ ظاهر وبيّن، لأنها لا تدل عليها باسم مشترك، بل باسم بيّنٍ من جوهر الشيء، فكذلك الحال في الحدّود، ويجب أن تكون أسماؤها بالوضع، إلى أن تصير معروفة من طبيعة الحدّود في غاية البيان والإيضاح.

ثم قال: «وهذا يكون، متى كان حد كل واحد من الأجناس على انفراد بالأشياء التي هي في الجزئيات التي حدّها». ـ يريد: أن الحدّود إنما تكون بهذه الصفة، أعني أنها يمتنع أن يتناولها الاسم المشترك، متى قُصِدَ استخراجُ حدود

الأجناس من حدود الأنواع الأخيرة، على نحو ما صرح به في المثال عندما ذكر طريق التركيب. وحين قال: «بالأشياء التي في الجزئيات»، فإنه يعني الكليات التي تُحمل على الأشخاص من جهة ما هي. وذلك لأننا متى فحصنا عن هذه المحمولات في أشخاص الأنواع، لم يغالطنا الاسم المشترك عن طبيعة الجنس الذي نقصد حده، إن كان له اسم مشترك.

وحين قال: «كل واحد من الأجناس على انفراد»، فإنه يعني بـ "الأجناس" الأنواعَ التي تندرج تحت الجنس الذي نقصد حده. وكأنه قال: وإنما يوضع حد الأجناس عليها على التمام، متى حُدَّ كل واحد من الأنواع التي تحت الجنس على انفراد بالمحمولات على أشخاص ذلك النوع من جهة "ما هو"، بحسب ما حددناه قبل هذا.

ثم قال: «كما في المثال الذي ساقه لا على كل متشابه، بل على ما هو في الألوان أو الأشكال، وعلى الحدّ الذي هو في اللفظ». والمعنى هو: ومثال تركيبنا من حدّ الأنواع إلى حدّ الأجناس هو أنه، كما لو أردنا أن نعرّف ما هو "المتشابه"، لا ينبغي أن نطلب حدّ "المتشابه" الكلي — أي الذي ينقسم على جميع المتشابهات — بل ينبغي أن نبدأ فنطلب حدّ "المتشابه" في كل نوع من أنواع الأشياء المتشابهة على حدة، وأن نبحث عن حدّ المتشابه في الأشكال بانفراده. فإن وجدناه معنىً واحدًا في جميع الأنواع، علمنا أن "المتشابه" الكلي هو طبيعة واحدة. وإن لم نجده كذلك، علمنا أنه اسم مشترك، بحسب ما له من معنى في ذاته. وذلك لأن المتشابهات في الأشكال عند المهندسين ليست هي المتشابهات في الألوان عند الطبيعيين.

وكذلك الحال عندما نريد أن نعرّف ما يدل عليه اسم "الحدّة"، فإننا سنقصد حتمًا إلى حدّ الحدّة التي في الصوت فقط، وإلى تلك التي في الحدّيد فقط، وإلى تلك التي في الأبنية فقط، لأننا بذلك سنتوصل إلى أن اسم "الحدّة" هو اسم مشترك، أو ليس باسم مشترك. وهذا هو ما عناه بقوله: «ووفقًا لهذا المنهج، نتقدم نحو الكلي من الجهة التي نتحرز فيها من أن يلحقنا اشتراك الاسم فنقع فيه». والمعنى هو: وبهذه الطريقة من الترتيب، نصل إلى الوقوف على المعنى الكلي الذي نقصده بحدّنا، لنرى إن كان معنىً واحدًا أم لا، لئلا ندركه، من دون هذا [المنهج]، بأقيستنا على أنه هذا المعنى للاسم المشترك فيخدعنا.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وإذا لم يكن من المناسب استخدام التعبيرات المجازية والتشبيهات في المجادلات والكلام، فمن الواضح أنه ليس من المناسب أيضًا في الحدّ استخدام المجاز في الأسماء والتشبيه. وليس من المناسب كذلك أن يُستخدم فيها [أي في الحدود] كل ما يقال على سبيل المجاز والتشبيه؛ إذ لا بد أحيانًا من استخدام المجاز والتشبيه في البحث النظري.

(<u>ترجمة "متّى"</u>: فإن لم يجب أن يستعمل الاستعارة والتشبيه عند المناظرة والكلام، فمن البيّن أنه ليس يجب أن يستعمل في التحديد لا استعارة الأسماء والتشبيه، ولا أيضاً ينبغي أن يستعمل فيها جميع الأشياء التي تقال على طريق الاستعارة والتشبيه، وذلك أنه قد يلزم ضرورة أن يستعمل الاستعارة والتشبيه في باب المناظرة).

<u>التفسير</u>

وهذه الوصية نافعة في الحدود: وهي ألا تضع حدّا للأسماء المجازية المنقولة إلى شيءٍ ما بسبب المشابهة له، لأن مثل هذه الحدود إنما تفيد شبه الشيء، لا حقيقته. وليس ببعيد أن يحدث بسبب الأسماء المجازية ما يحدث

بسبب الأسماء المشتركة، أعني، أن يُظن في أشياء كثيرة أنها شيء واحد. وهاك مثالاً على ما يؤخذ من الأسماء المجازية، وهو قول من عرّف البحر بأنه عرق الأرض المتجمعة في العمق؛ وقول من قال في الناموس (القانون) إنه مقياس (معيار) الأفعال والأعمال، لأن [لفظ] "العرق" لا يصف ماهية مياه البحر إلا من خلال خيال الأرض، وكذلك الحال في "المقياس" مع "الناموس".

ولأنه من الشائع المذاع أن الجدلي يرفض في بحثه استعمال الأسماء المستعارة، فقد وضع هذا كحجة على أن البرهاني والمُعرِّف أولى بذلك [الرفض]. وعليه، فإذا لم يكن من المناسب استعمال الاستعارة في البحث والكلام [الجدلي]، فمن الواضح أنه أقل مناسبة على الإطلاق في الحدّ [البرهاني]. وسبب هذا هو القرابة بين الأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية، وعندما يرفض الجدلي هذا، فكذلك يفعل البرهاني.

ثم قال: «وكذلك لا ينبغي أيضًا أن يُتناوَل فيها جميع ما يقال على طريق الاستعارة والتشبيه». ومعنى ذلك أنه حتى لو اضطر الأمرُ صاحبَ البرهان وصاحبَ الحدّ إلى أن يستعمل في حدّه أسماءً استعارية، فلا ينبغي له أن يتناول في هذا جميع الأسماء الاستعارية، بل [يقتصر على] الاستعارات المأخوذة من أمور قريبة من جوهر الشيء، لا من أمور بعيدة. وهذا لأنه يُعتقد حقًا أن صاحب البرهان وصاحب الحدّ يضطران أحيانًا إلى تناول الأسماء الاستعارية، كما يُضطر الجدلي كذلك إلى هذا في بعض المواضع.

وهذا يقع بالضرورة "في الأمور غير المحسوسة، التي لا يمكن تصورها إلا عن طريق ما يناسبها من النسب وبالأمثلة. كما يفعل أرسطو في تصوُّر

الحس المشترك مع سائر الحواس، التي يشبّهها بخطوط تخرج من المركز إلى المحيط. وهذا الأمر يقع في العبارات، وأحيانًا يُضطر صاحب البرهان إلى ذلك بحسب ما يعبّر عنه، وأحيانًا يستعمل مثل هذه الحدود لينقل الذهن منها إلى الحدّ الحقيقي. فإن انتقال الذهن عن طريق مقارنة الشيء بنفسه أيسر من انتقاله الفجائي، وكيف أن صناعة الشعر بأكملها، أقول، هي صناعة مُرضِيَة. ولهذا السبب نجد أرسطو يمدح كلتا الصناعتين (البرهان والشعر) في مواضع كثيرة[67].

[67] ولهذا تكثر النصوص المقدسة من ضرب الأمثلة.

(14)

القول فى تحديد الأجناس

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: والآن، ينبغي من أجل الحصول على المسائل والمطالب، أن تكون لدينا نية للتحليل والقسمة، وأن يُسلك فيها هذا الطريق: وهو أن نضع جنسًا كليًا للجميع. كما في المثال، لو كانت موضوعات البحث هي الحيوانات، فيجب علينا أن ننظر في تلك الخصائص التي توجد في كل حيوان. فإذا أُخذت هذه، نظرنا من البداية في تلك التي تتبع أول كلٍّ من البقية، كما في المثال، إذا كان هذا هو الطير، فيجب أن يُبحث عن الخصائص التي تتبع كل طير، وهكذا يؤخذ الأقرب دائمًا[68]. على سبيل المثال، لأي سبب توجد [صفة ما] في الإنسان أو الفرس. فليكن (أ) هو الحيوان، و(ب) هي اللواحق (الصفات) لكل حيوان، ولتكن (ج) هي الحيوانات الجزئية. فمن الواضح إذن لِمَ يعرض (ب) لـ (ج)، وذلك لأنه يعرض له بسبب (أ). وهكذا الحال في سائر الأمور.

(ترجمة "متّى": وقد يجب في الإخبار عن المسائل والمطالب أن يكون عندنا أمر التشريح والقسمة وتجري فيها هذا المجرى؛ وهو أن نضع الجنس العام لجميعها ـ مثال إن كانت الأشياء التي النظر فيها حيوانات، فقد يجب أن ننظر أي الأشياء موجودة لجميع الحيوانات. فإذا أخذت هذه ننظر من الرأس: أي الأشياء هي اللازمة للأول كله من الباقية ـ مثال ذلك إن كان هذا طيراً فيجب أن نطلب الأشياء التي هي لازمة لجميع الطير. وهكذا دائماً نأخذ الأقرب جداً، فإنه من البيّن أن يحصل لنا حينئذ أن نخبر لأي سبب توجد الأشياء اللازمة للأمور التي تحت ذلك العام ـ مثال ذلك لأي سبب يوجد للإنسان أو الفرس. فليكن الحيوان الذي عليه آ، ولتكن ي الأشياء اللازمة لجميع الحيوان،

---

[68] ولهذا الغرض، عند تناولنا للمسائل، ينبغي أن نختار التحديدات والقسمات، على أن يكون هذا الاختيار بوضعنا جنسًا عامًا مشتركًا للجميع، كما لو كانت الأمور المنظور فيها حيوانات، [فننظُر] في الصفات التي تلحق بكل حيوان. وبعد التسليم بهذه [الصفات العامة]، ننظر مرة أخرى في الباقي أولاً، أي ما هي الصفات التي تتبع كل [نوع] منها: فمثلاً، إذا كان هذا [النوع] طيراً، [ننظر] ما هي الصفات التي تتبع كل طير، وهكذا دائماً مع الأقرب فالأقرب [في المرتبة].

وليكن الذي عليه ح الحيوانات الجزئية. فهو بيّن إذا لم يوجد د ل حَ، فإنها توجد من أجل آ، وكذلك لتلك الأشياء الأُخَر).

التفسير

تفيد هذه القاعدة في استنباط علل الأشياء التي نلتمس عللها، وذلك ببراهين العلل. وينفع أن نكون قد علمنا، قبل السؤال والبحث عن العلل نفسها، قسمة الأجناس إلى أنواعها، وأن نكون قد عرفنا التجزئة نفسها. فالقسمة تُقَوِّمُ معرفة الفصول (الفروق) الظاهرة، وبالتجزئة تُقَوِّمُ معرفة الفصول الداخلية. وبعد أن بيّن أن من أراد أن تكون له القدرة على إعطاء علل ما يُسأل عنه من جهة نوعٍ ما من الأعراض الذاتية، يجب عليه أن يعلم القسمة والتجزئة، شرع يبيّن كيف ينبغي وضع المسألة عندما تُعلم هاتان العلتان (أي القسمة والتجزئة)، حين يُسأل عن علة وجود عرضٍ من الأعراض التي توجد في أنواع أكثر من نوع واحد.

وقال: «فليُسلك هذا الطريق، وهو أن نضع الجنس المشترك لها كلها». أي، عندما نعلم القسمة والتجزئة، ونبحث عن عرضٍ من الأعراض التي توجد في أنواع أكثر من نوع واحد، [لنعرف] في أيٍّ من تلك الأنواع يوجد، فإنه يجب حينئذ أن يُسلك الطريق الذي يذكره، أعني أن يُستخرج بالقسمة الجنسُ الكلي لجميع تلك الأنواع. ثم بعد أن بيّن أننا إذا أردنا أن نعرف علة عرضٍ من الأعراض التي توجد في بعض الأنواع، فإنه يجب حينئذٍ أن نُعدّد تلك الأنواع، ضرب لذلك مثالاً. فقال: «مثلاً، إذا كانت الأشياء قيد النظر هي الحيوانات، فمن المفيد أن ننظر ما هي الأشياء التي توجد في جميع الحيوانات». أي، مثال ذلك هو، إذا كان العَرَض المطلوب متشابهاً في بعض أنواع الحيوانات، فإنه من

المفيد إذن أن نستخرج الطبيعة المشتركة لجميع الحيوانات، كما لو قلتَ إنها "الحساسة".

قال: «وعندما نأخذ هذه [الطبيعة المشتركة]، سننظر من البداية في الأشياء المرتبطة بذلك الكل الأول نفسه»، أي، بجميع الحيوانات التي يُسأل عن "العلة" التي تستلزمها، بأنها ستُسمى بأحد "الأعراض". سننظر في الأعراض المرتبطة بتلك الطبيعة، والخاصة بها من بين سائر [الأعراض] التي توجد في تلك الأنواع. فإذا وجدنا هذا العَرَض "كليّاً" لتلك الطبيعة، فهو العَرَض الذي يُسأل عنه بعبارة "لِمَ هو؟". فتكون تلك الطبيعة هي "علته". أما إذا لم يكن العَرَض الخاص بتلك الطبيعة هو ذلك الذي يُسأل عنه بعبارة "لِمَ هو؟"، فإننا نقسم ذلك "الجنس" إلى الجنس الذي يليه، والذي هو كلي لتلك الأنواع. ثم ننظر كذلك في العَرَض المرتبط بطبيعة هذا الجنس الخاص. فإذا كان ذلك الشيء الذي كنا نسأل عنه هو هذا الجنس الذي بلغناه، فهو علّة ذلك العَرَض. وهكذا نفعل دائمًا، حتى نصل إلى الطبيعة التي هي علّة هذا العَرَض الذي يُسأل عنه. ومن البيّن أن من لا يُسقِط في هذا النزول شيئًا من الطبائع، ولا شيئًا من الأجناس المحيطة بتلك الأنواع، فإنه سيقع بلا شك على الطبيعة التي هي علّة العَرَض الذي يُبحث عنه.

وهذا ما قصده بقوله: «وهكذا نأخذ على الدوام ما هو الأقرب جدًا». فإنه من المعلوم أنه سيتاح لنا حينئذٍ أن نُصرّح بالعلة التي من أجلها توجد الأشياء المرتبطة في الأشياء التي تخضع لهذه القوة [أو الطبيعة]، أي، لأننا نكون قد قسّمنا شيئًا فأقرب فأقرب من الجنس الأعلى، ونظرنا في موضع كل واحد منها، فمن المعلوم أنه حينئذٍ يظهر لنا الشيء الذي هو علّة العَرَض المرتبط الذي كنا

نسأل عنه. وضرب لذلك مثلاً، وقال: «لأي سبب يكون الإنسان أو الفرس...». أي، مثال ذلك: لو سأل سائل، لأي سبب يكون الإنسان والفرس حساسًا، ووجدنا أن الطبيعة التي هي علّة هذا الارتباط هي الحيوانية نفسها، وبها نجيب في الجواب عن "لِمَ هو حساس".

وبالمثل لو سألنا لِمَ يكون الإنسان والفرس متنفّسًا [أو ذا مسام]، ووجدنا الجنس الأقرب للإنسان والفرس، وليكن على سبيل المثال هو "الحساس" نفسه، ووجدنا أن صفة "التنفس" ليست عامة له، فنقسم هذا الجنس إلى طبيعة خاصة من تلك [الطبائع] التي تندرج تحته، والتي تشمل الفرس والإنسان، ولتكن على سبيل المثال "الحيوان الدموي"، ووجدنا أن "التنفس" لا يوجد في كله، فنقسم "الدموي" إلى "متحرك" و"غير متحرك"، ووجدنا أن هذه الطبيعة تستلزم التنفس، فنقول إن علّة وجود التنفس في الفرس والإنسان هي كونه حيوانًا دمويًا متحركًا.

وبعد أن أورد المثال من صلب الموضوع، أورده كاملاً باستخدام الحروف نفسها، وقال: فلتكن "الحيوانية" هي ما يرمز له الحرف (أ)، وأما (ب) فلتكن هي الأمور التي تُثبَت [تُحمل على] جميع الحيوانات، وأما الحرف (ج) فلتكن له جميع الحيوانات الأخصّ. ومثال هذا هو أننا نبحث بخصوص الإنسان والفرس عن علّة العوارض المرتبطة بهما، التي توجد فيهما من حيث هما حيوان، كما لو قلت الحركة والإحساس، لأن "الحيوانية" هي علّة هذا العَرَض. ولنأخذ (أ) نفسه مكان "الحيوانية"، و(ج) نفسه مكان الحيوانات التي يُسأل عنها بعبارة "لِمَ هي كذلك"، و(ب) نفسه مكان العَرَض المرتبط الذي يُسأل عنه بـ "لِمَ."

إذن فقد تبيّن أن (ب) محمول على (ج)؛ فإنه محمول عليه بسبب (أ)، والأمر كذلك في سائر الأشياء. أي، عندما نسأل ونمضي على هذا النهج، سيتبين لنا من هنا لِمَ الإحساس موجود في الإنسان والفرس؛ وهذا يعني: لِمَ (ب) محمول على (ج). وهذا إنما هو بسبب "الحيوانية"، التي وضعنا مكانها الحرف (أ). وبالمثل، ستُبيّن هذه الطريقة الأمر في سائر الأشياء.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وهذه الطريقة نفسها تتبع دائماً في الأمور المرتبة بعضها تحت بعض، التي هي متصلة اتصالًا دائمًا: أما الآن، فقد تكلمنا في حديثنا بحسب الأسماء الكلية المشهورة عندنا. ولكن يجب أن نبحث ليس في هذه فقط، بل أيضاً إن كان هناك شيء يبدو عارضاً مشتركاً، فيجب أن يُؤخذ هذا الشيء، وما يلزمه، وما يلزمه من الأعراض. كما في المثال، فإن الخواص التي للحيوانات ذات القرون، هي أن لها مَعِدة [خاصة] (أي مُجْترّة)، وأنها لا تملك أسناناً في الفك الأعلى. فيجب بالضرورة أن يؤخذ من البداية ما هي الأشياء التي يلزم عنها وجود القرون، وهذا لأنه من البيّن لأي سبب يعرض ذلك للشيء الموصوف [بهذا الوصف]، فإن هذا يعرض لها لأنها ذات قرون. فيكون العَرَض الأول علةً في هذا الثاني).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وهذا القول بعينه في الأشياء المرتّبة يجب دائماً. أما الآن فإنما مخاطبتنا وكلامنا بحسب الأشياء العامية التي تأدت إلينا. وقد يجب أن نبحث لا في هذه فقط، لكن وإن كان شيء آخر يظهر أنه موجود عام بأن نأخذ هذا والأشياء التي يتبعها هذا والأشياء التي هي لازمة لهذا ـ مثال ذلك أن الأشياء اللازمة للحيوانات ذوات القروية هي أن لها كرشاً وأنه ليس لها الأسنان من فوقه. ثم نأخذ من الرأس لأي الأشياء تلزم القرون، وذلك أنه يبيّن لأي سبب وجد لتلك الأمر الموصوف، فإنه إنما يوجد لها من أجل أن لها قروناً).

<u>التفسير</u>

عندما قال: «وهذا القول بعينه هو في الأمور المرتب بعضها تحت بعض، التي هي متصلة اتصالًا دائمًا». فإنه يقصد أنه يجب علينا أن نسلك هذا المسلك بعينه في إعطاء علة أحد الأمور المتصلة بالجنس نفسه، ونحن نضع اشتقاق علة بعض الأمور المتصلة، التي توجد في (الأنواع) التي تتدرج تحت "الحيوان". وذلك كما لو سألنا عن وجود أحد اللوازم الخاصة بـ "الطائر" نفسه، أعني، أن نبحث عن وجود ذلك الشيء في طائر ما، لأن علة هذا هي كونه طيرًا. كما لو أننا سألنا لمَ الديك مجنَّح؟ فنقول في الجواب على هذا: لأنه طير.

ولما كانت الطبيعة، التي هي علة في العرض الذي يُسأل عنه بعلامة "لِمَ"، تظهر لنا متى كان لها اسم مشهور، وتخفى متى لم يكن لها، قال: «إنا تكلمنا الآن في قولنا بحسب الأسماء الكلية التي هي مشهورة عندنا». والمعنى، فيما أظن، أن هذا الطريق يكون نافعًا في الحالة التي تكون فيها طبائع الأجناس، التي هي علل للأعراض التي يُسأل عنها بعلامة "لِمَ"، لها أسماء مشهورة، لأنه بحسب كونها موجودةً، يكون كونُها عللاً أعرفَ عندنا، وننتقل من هذه المعرفة الأولى، وهي معرفة وجودها، إلى معرفة أنها علل. وأما متى لم يكن لنا اسم، فإن حقيقة وجودها وحقيقة كونها عللاً تكونان عندنا في مرتبة واحدة، ولا تكون في هذا الترتيب منفعة. أعني، بسلوك طريق القسمة لإظهار العلل.

وأما المترجم "متى" فيقول، إنه قال هذا لئلا يقول قائل: "لعل هذه الأسماء ليست في الأشياء بالوضع"، أعني التي عند الجمهور. وهذا ضعيف، فإنه من المعلوم بنفسه أن الاسم الذي يضعه الجمهور على الشيء هو بالوضع لذلك الشيء.

ولما كانت ههنا أعراض هي علل لأعراض أُخَر، شرع يبين ما هو الطريق في إثبات هذه الأعراض، التي هي علل في الأعراض التي يُسأل عنها بعلامة "لِمَ" في كل نوع ونوع، فقال: «ويجب أن نفحص لا في هذه فقط، بل وفيما إذا كان هناك شيء آخر يظهر أنه عارض عام يوجد فيها». والمعنى هو: والآن يجب ألا نبحث فقط في هذا [الموضع] الذي تكون فيه الأجناس هي علل الأعراض التي توجد فيها فحسب، بل يجب أن نبحث كذلك أيضًا في تلك [المواضع] التي تكون فيها العلل أعراضًا كلية. وذلك [يتم بالبحث] في أعراض شيءٍ ما، التي تكون عللها أعراضًا في الأشياء التي توجد فيها الأعراض، وفي تلك [الأعراض] التي تكون عللها في جوهر الشيء الذي هو [العرض] فيه.

وعندما قال: «وإن كان هناك شيء آخر يظهر أنه حالٌّ عام»، فإنه يقصد العَرَض الكلي، الذي هو علة في العَرَض الذي يُسأل عنه بلفظ "لِمَ" في النوع الذي يوجد فيه هذا العَرَض. وبعد أن بيّن أنه يجب أن نبحث كذلك أيضًا في الأعراض الكلية في الأشياء التي تكون فيها الأعراض الكلية هي العلل، وأنه لن يُسأل عنها بعلامة "لِمَ" الخاصة بالأعراض، شرع يبيّن كيف سيكون البحث في هذا الأمر، وقال: «أن يُؤخذ هذا، وما يتبعه هذا، وما يتبعه هذا». والمعنى هو: وذلك يكون عندما يُؤخذ العَرَض الكلي، والأشياء التي يحلّ فيها ذلك العَرَض، وهي [الأشياء] التي يتبع وجودَها هذا العَرَض، أي الأنواع التي يختص بها هذا العَرَض؛ ثم أخذ العَرَض اللازم لهذا العَرَض، أي المساوي له، وليكن هو العَرَض الأول، وليكن ذلك [الأول] علةً لهذا الثاني.

وبعد أن قال هذا، ضرب له مثالاً. مثلاً: بما أن الأشياء المرتبطة بالحيوانات ذات القرون هي أن يكون لها كَرِش (مجترة ولها معدة قنفذية[69]) وألا يكون لها أسنان عُليا، فمن المفيد أن نأخذ من البداية الشيء الذي ترتبط به القرون. أي أن المثال هو أنه عندما نبحث عن سبب عدم امتلاك الغنم والبقر لأسنان عُليا، أو عن سبب وجود الكَرِش لديها، فإننا سننظر في العَرَض المساوي لهذا [الأمر] الذي نبحث عنه في الحيوان الذي توجد فيه هذه الصفة، فنجد القرون نفسها، ونعلم أن هذا العَرَض هو علة فقدان الأسنان في الفك العلوي، وهو [خاصة] للحيوان ذي القرون؛ وأن علة هذا، أي عدم وجود أسنان في فكها العلوي، هو أن لها قروناً؛ فلأن حاجتها إلى امتلاك القرون أشد من حاجتها إلى امتلاك أسنان في الفك العلوي، فقد حوّلت الطبيعة المادة [المخصصة] للأسنان فيها إلى القرون نفسها. وهكذا، عندما نتساءل عن مثل هذه الحيوانات، عن سبب وجود الكَرِش لديها، وحين نجد أن العَرَض المساوي لها جميعاً هو عدم وجود أسنان في فكها العلوي، نعلم أن فقدان الأسنان هو العلة التي من أجلها ابتُكِر هذا العضو في خِلقتها للحفاظ على حياتها، وهو عضو يعوّض في هضم الطعام ما افتقرت إليه بسبب فقدان الأسنان. وحين قال: «من المفيد أن نأخذ من البداية الشيء الذي ترتبط به القرون»، فإنه يقصد أننا متى علمنا أن كل ما له قرون ليس له أسنان في الفك العلوي و[له] كَرِش، فإننا ننظر في الحيوانات التي تختص بها القرون، ونعلم أن هذه هي الحيوانات التي تختص بكونها لا أسنان لها في الفك العلوي، وبأن لها كَرِشًا. ثم قال: «فإنه من المعلوم لأي سبب توجد تلك الخاصة في ذلك الشيء المذكور؛ فتلك الخاصة كامنة فيها لأنها ذات

69 المعدة القنفذية في المجترات تتكون من أربع غرف. الجمل ليس من المجترات الحقيقية لأن معدته تتكون من ثلاث غرف و هو لديه جميع الأسنان من قواطع، وأنياب، وأضراس و رحى. بعكس المجترات الحقيقية. لذلك يعتبر من أشباه المجترات.

قرون»، والمعنى هو: أننا متى قمنا بهذه العملية [الفكرية]، أي متى توصّلنا إلى أن كل ما له مِعْدة فإنه لا يملك أسناناً في الفك العلوي وله قرون، فسيتضح لنا لأي سببٍ توجد في مثل هذه الحيوانات تلك الأعراض المُرَتَّبة التي ذكرناها، أي أن تكون بلا أسنان في الفك العلوي، وأن تمتلك مِعْدة، وهو ما يقتضي أن تكون لها قرون.

وهذا [التوضيح] سببه أن القرون هي العِلّة القريبة لهذين العَرَضين الاثنين: أما عدم الأسنان فـ[تسبّبه القرون] بذاته [أي بصورة مباشرة]، وأما وجود الكرش فيكون بواسطة عدم الأسنان [أي بالعرض][70].

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وفوق ذلك، توجد على كل حال طريقة أخرى للفصل والجمع، وهي تلك التي تُقال على سبيل التناسب. وهذا، إذ إنها ليست طريقةً يُؤخذ بها شيء واحد بعينه مما يتبعها، كأن تُدعى صَدَفَة السمك وشوكة السمك والعظم [شيئًا واحدًا]؛ إلا أن هذه التوابع ستكون لدينا بمثابة طبيعة واحدة، نتلقاها في الجواب عن "ما هو" من خلالها، كما تُتلقى هذه في الجواب عن "لِمَ هو."

(ترجمة "متّى": وأيضاً قد يوجد نحو آخر من التخيّر والالتقاط، وهو على ما يقال على طريق التناسب. وذلك أنه إن لم يوجد سبيل إلى أخذ شيء واحد بعينه مما يجب أن تسميه صدفة وشوكاً وعظماً، غير أنه قد يكون عندنا الأشياء اللازمة لهذه أيضاً كأن الشيء الذي هو مثل هذا هو طبيعة واحدة).

التفسير

بعد أن بيّن أولاً كيف تُلتَقط [الأعراض] من الفصول التي هي عِلل للأعراض الموجودة في أنواعها، وبيّن لنا ثانياً كيف تُلتَقط الأعراض التي هي

---

[70] ولذلك لم يمنع وجود حيوان له كرش (شبه مجتر) وليس له قرون مثل الجمل. الجمل ليس مجتر حقيقي، ولكنه يعتبر شبه مجتر لأنه ليس له معدة قنفذية.

عِلل لأعراض كثيرة توجد، وأن حال فصول الأجناس هو كالتالي: فمنها ما هي فصول واحدة بالحقيقة، ومنها ما هي فصول بحسب التناسب، فإنه يريد أن يبيّن لنا أن مثل هذه الفصول يجب أن تُلتَقط، لكي يُجاب بواسطتها في الجواب عن السؤال عن الأعراض التي في رسوم الأنواع التي فصولها بهذا الترتيب. وقال: «وأيضاً يوجد طريق آخر للتمييز والالتقاط، وذلك الذي يُقال بطريق النسبة». ومعناه: إنه يوجد أيضاً ضرب من الفصول من المفيد تحصيله واختياره، ليكون مألوفاً عندنا، وهو الفصول التي تكون واحدة بحسب التناسب. ثم يقول: «لأنه إذا لم توجد طريقة لأخذ شيء واحد بعينه يكون من المناسب أن نسمي به صدفة السمك وشوكته وعظمه»، وهذا يحدث عندما لا توجد في الفصول طبيعة واحدة مشتركة، فنضع التناسب الذي بينها موضع تلك الطبيعة الواحدة. مثال ذلك، لأنه لا توجد طبيعة واحدة في ذوات الأصداف وذوات العظام وذوات الأشواك، فإننا نأخذ ذلك [الجامع المشترك] من الأعراض الخاصة بهذه الطبائع الثلاث المتناسبة، ونجعل التناسب بينها هو ذلك الشيء الجامع. فإن نسبة الصدفة إلى ذوات الأصداف هي كنسبة العظام إلى ذوات العظام. وبالمثل، فإن نسبة الأشواك إلى ذوات الأشواك هي كنسبة العظام إلى ذوات العظام. والأعراض التي علتها في ذوات العظام هي العظام نفسها، هي عينها الأعراض التي علتها الأصداف في ذوات الأصداف، والتي علتها الأشواك في ذوات الأشواك.

وبعد أن بيّن أننا نأخذ هذه الطبيعة [المأخوذة بالتناسب] علةً عندما لا نجد طبيعة أخرى مشتركة وواحدة – مع أن العلة الحقيقية هي العلة الواحدة بحسب الحد، لا التي هي واحدة بحسب التناسب – صرّح قائلاً أننا ههنا نضع علّةً هي [واحدة] بالقياس، مقامَ العلّة التي هي واحدة بالحدّ، إذ أننا لا نجد في

هذه الطبيعة إلا هذه العلّة. وقال: «إلا أن لدينا أموراً متصلة بهذه (لوازم)، وأموراً أخرى من شأنها أن تكون طبيعة واحدة». أي، باستثناء أننا نجد أموراً تتبعها (تلزم عنها)، أعني أعراضاً لاحقة لها، تبدو كما لو كانت تصدر عن طبيعة واحدة. وهذا يعني أن حُكم صدور تلك [الأعراض] عن الطبيعة التي هي واحدة بالقياس، هو بعينه حُكم صدورها عن الطبيعة التي هي واحدة بالحدّ[71]. ولذلك قال: «تلك التي [يقصد الطبيعة الواحدة بالحد] كنّا سنتناولها في الجواب عن سؤال "ما هو؟"، مثلما نتناول هذه [يقصد العلّة الواحدة بالقياس] في الجواب عن سؤال "لِمَ هو؟"».

[71] لكن ليس تمامًا، لذلك قال كأنها طبيعة واحدة ليظهر التجوز في استخدام اللفظ.

(15)

اتحاد الأوسط في مسائل عديدة

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: والمسائل منها ما هي واحدة بعينها، وذلك حين يُؤخذ لها حدٌ أوسط واحد بعينه، كمثال جميع الأشياء التي تكون عن ارتدادٍ عن حاجز. وبعض هذه المسائل تكون واحدة بعينها في الجنس، وهذه هي كل ما يقع فيه الاختلاف من جهة كونها أشياء أخرى، أو بحسب أنحاء مختلفة. ومثال هذا: لِمَ يحدث الصدى، ولِمَ يظهر الخيال، ولِمَ يحدث قوس قزح في السحاب. وذلك لأن جميع هذه المسائل هي مسألة واحدة بعينها بالجنس، فكلها تكون عن الانعكاس، ولكنها تختلف بالنوع).

(ترجمة "متّى": وقد تكون المسائل واحدة بأعيانها: أما بعضها فبأن يؤخذ لها أوسط واحد بعينه مثال ذلك لجميعها الرجوع على طريق التقابل. - وبعض هذه هي واحدة بعينها في الجنس وهي جميع الأشياء التي توجد لها فصول من طريق أنها لأشياء أُخر أو على جهات مختلفة. مثال ذلك: لِمَ يحدث الصدى؟ و لأي السبب يرى فيها؟ ولأي سبب تكون في السحاب قوس؟ وذلك أن جميع هذه هي مسألة واحدة بعينها في الجنس، إذ كان جميعها إنما هي الانعطاف والانكسار أو هي في النوع مختلفة).

التفسير

بعد أن بيّن أن بعض العلل هي علة واحدة بحدّ شيء واحد متصل، وبعضها واحدة بالقياس (أو بالمناسبة)، فإنه يقصد أن يبيّن أنه توجد أشياء مختلفة تكون عللها واحدة بالنوع أو بالجنس. وقال: «وأحيانًا تكون المسائل هي نفسها واحدة»، أي، وأحيانًا تكون هناك مسائل كثيرة، هي من حيث إن علتها واحدة، تكون هي نفسها واحدة. ثم قال: «وأما من حيث إن لبعضها وسطًا واحدًا

بعينه. مثال ذلك: كل ما تكون الإجابة عنه بحسب كيفية العارض»، أي، وهذه تنقسم إلى قسمين، لأن بعضها ذات طبيعة واحدة، أي من نوع واحد، لأن عللها واحدة بالنوع، مثل الانعكاس عن الحاجز، الذي هو علة الألوان التي تُرى بالانعكاس.

ثم ذكر القسم الثاني، وقال: «وبعض هذه واحدة بالجنس بعينها: وهي كل الأشياء التي لها اختلاف ما من حيث إنها أشياء واحدة بطرق مختلفة»، أي: أما القسم الثاني من هذه العلل، فهو العلل التي هي واحدة بالجنس وتخص أشياء مختلفة بالجنس، تختلف باختلافات بسبب الموضوع نفسه: أي، بسبب اختلاف الموضوع، وبسبب اختلاف كيفيات وجودها. مثال ذلك، أن علة رؤية صورتنا في المرآة، وعلة رؤية قوس قزح، وسماع الصدى، وهي أشياء مختلفة، هي شيء واحد بالجنس، ألا وهو الانعكاس نفسه، الذي يختلف باختلافات سببها الموضوع. فعلّة الرؤية في المرآة هي انعكاس البصر، وعلة رؤية قوس قزح هي انعكاس الشعاع. وعلة الصدى نفسه هي انعكاس الهواء.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وتختلف بعض المسائل، لأن فيها حداً أوسط يقع تحت حد أوسط. مثلاً: لماذا يفيض النيل أكثر عند النقصان (أي نقصان القمر)؟ لأن الشهر عند النقصان شبيهٌ جداً بالخريف. ولماذا هو شبيه بالخريف؟ فلأن ضوء القمر ينقص. والوضع المتبادل لهذه [الأسباب] هو هذا الوضع [المذكور]).

(<u>ترجمة "متّى"</u>: وبعض المسائل قد يختلف من قِبَل أنه يوجد فيها أوسط تحت أوسط ـ مثال ذلك لِمَ صار النيل يكون جريه عند المحاق أكثر ـ لأن الشهر عند المحاق أدخل في باب الشتاء. ولِمَ صار أدخل في باب الشتاء؟ ـ لأن القمر ينقص نوره. فأما هذه فحالها بعضها عند بعض هذه الحال).

التفسير

بعد أن بيّن أن هناك مسائل تكون عللها واحدة بالنوع، وأخرى تكون عللها واحدة بالجنس، شرع يبيّن أن هناك أيضاً مسائل تكون عللاً متبادلة، لأن للشيء الواحد عللاً كثيرة، بعضها يكون علة للبعض الآخر.

وقال: «وتختلف بعض المسائل، لأن فيها حداً أوسط يقع تحت حد أوسط»، أي أن بعض المسائل تختلف ليس مطلقاً، بل لأن الحدود الوسطى، التي هي عللها، يقع بعضها تحت بعضٍ آخر منها: وهو يعني، أن بعضها يكون علةً للبعض الآخر. ثم ضرب لذلك مثالاً فقال: سكمثال: لِمَ يكون النيل أسرع جرياناً عند نقصان القمر»، إلى آخر ما نقلناه. والمعنى: مثال ذلك، لو سأل سائل: لِمَ يكون النيل سريعاً – أي في جريانه عند نقصان القمر – فيقال في جواب ذلك: لأن نقصان القمر يشبه وقت الشتاء، فيُسأل بعد ذلك: ولِمَ يشبه النقصان زمن الشتاء؟ يُقال إن سبب ذلك هو أن حرارة القمر تنقص في هذا الوقت، كما تنقص حرارة الشمس في وقت الشتاء، لأن وجهه يُضاء بالتوجه إلى الجهة التي تتجه إليها الشمس.

وبيان هذا هو أن المسائل لا تخلو من أن تتفق في الجنس وتختلف في النوع، وهي تلك التي تكون من صناعات (علوم) مختلفة. ولكن المسائل المتحدة في الجنس المختلفة بالنوع، تكون أسبابها أيضاً متحدة في الجنس مختلفة بالنوع. مثلما أن سبب بعض المرايا هو انعكاس الضوء، وسبب بعضها الانحراف، وسبب بعضها استقامته. وأحياناً تتفق في النوع، مثل المرايا التي سببها الانحراف فقط، أو الانعكاس فقط، أو الاستقامة فقط. وأما المسائل المختلفة في الجنس –

وهي في الأغلب من صناعات مختلفة – فإن أسبابها إذن تختلف في الجنس في الأغلب، وأحياناً تتفق في الجنس، مثل الانعكاس الذي ذكره[72].

وأيضاً، للمسائل قسمة أخرى: لأن من المسائل المختلفة في النوع، يكون بعضها أحياناً سبباً لبعضها الآخر، وأحياناً يكون بعضها على غير هذه الحال. والبرهان على ذلك هو أنه لا مانع من أن تتفق المسائل في الجنس، وتختلف في النوع، وهذه هي المسائل التي تكون في صناعة (فن) واحدة، أو أن تختلف بحسب الجنس، فتكون عندئذٍ في صناعات مختلفة.

[72] وأما في الصناعات التي هي واحدة في الجنس ومختلفة في النوع، فإن عِلَلَها ستكون لا محالة واحدة في الجنس، ومختلفة بالمثل أيضاً في النوع، كما في المثال، لأن عِلل بعض الألوان تكون من تحوّل الهواء، وعلل بعضها الآخر من الانحراف، وعلل بعضها من الاستقامة، وعندئذٍ ستكون عِلَلُها متفقة في النوع، مثل الألوان التي عللها هي الانحراف فقط، أو التحوّل فقط، أو الاستقامة فقط. أما المسائل المختلفة في الجنس، والتي تكون في الغالب في صناعات منفصلة، فستكون لها حتماً عِلل مختلفة في الجنس، وهي كثيرة، وعندئذٍ سيكون بعضها [أي العلل] متفقاً في الجنس، مثل الانعكاس الذي ذكره.

(16)

الصلة بين العلة والمعلول

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما عن العلة، وعن الشيء الذي هي علته (أي المعلول)، وعن الشيء الذي فيه العلة، فإن كل إنسان سيشك ويقول: ألا ترى أنه متى وُجد المعلول، وُجدت العلة نفسها أيضًا؟ مثلما لو تساقطت الأوراق، أو حدث الخسوف. فإنني أتصور الآن علة الخسوف، أو علة تساقط الأوراق. على سبيل المثال، أن علة هذا [التساقط] كانت جفاف الأوراق، وعلة الخسوف هي أن الأرض تتوسط، لأنه لو لم يكن توسطها هو علته، لكان [السبب] شيئًا آخر. فإذا كانت العلة والمعلول متزامنين، كما أنه إذا توسطت الأرض خُسِف القمر، وإذا كانت علة تساقطه هي الجفاف نفسه تساقطت أوراقه، فإنه إذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري أن يكونا متزامنين).

(ترجمة "متّى": وأما في العلة، والشيء الذي العلة علته، والشيء الذي العلة له، فقد يتشكك الإنسان فيقول: أترى متى وجد المعلول فالعلة أيضا موجودة ـ مثل أنه إن كان ينثر ورقة أو ينكشف، فقد توجد ليت شعري علة الكسوف أو علة انتشار الورق ـ مثال ذلك إن كانت هذه العلة هي أن- يكون ورقه عريضاً، وكانت علة الكسوف هي أن الأرض في الوسط . ـ فإنه إن لم يوجد، فقد تكون علتها شيئاً آخر، وإن كانت العلة والمعلول موجودين معاً، مثل أنه إن كانت الأرض في الوسط فهو منكسف، أو إن كان ورقه عريضاً فينتثر ورقه ـ فإنه إن كانت هكذا فقد يلزم أن تكون موجودة معاً، ويوجد السبيل إلى أن يتبيّن بعضها ببعض).

التفسير

يقصد هنا أن يبحث في مسألة عظيمة الشأن تتعلق بوضع الأسباب، وهي التي كان قد سبق وذكر جزءاً منها في الكتاب الأول، أي، ما إذا كان

السبب، الذي هو الحد الأوسط، والمعلول، الذي هو الحد الأكبر، ينعكسان تبادلياً أحدهما على الآخر: أي، أنه متى وُجد أحدهما، وُجد الآخر، ومتى غاب أحدهما، غاب الآخر أيضاً. وقال: «وأما عن السبب، وعن الشيء الذي هو سببه». وهو يقصد بذلك المعلول نفسه، الذي هو الحد الأكبر في القياس. أما حين قال: «وعن الشيء الذي فيه السبب»، فإنه يقصد الحد الأصغر في القياس. وبعد أن ذكر هذه الثلاثة، طرح الشبهة التي تعرض بخصوص اثنين منهما. وقال: «هل ترى، أنه متى وُجد المعلول، وُجد السبب».

ولكنه تكلم فقط عن المعلول، لأنه لا يُظنّ أنه متى وُجد السبب، الذي هو الحد الأوسط، لا يوجد المعلول؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لما كان هناك قياس، فضلاً عن أن يكون برهاناً. وبعد أن ذكر أن هنا تعرض شبهة، أورد أموراً يُستدل بها على أنه متى وُجد المعلول، وُجد السبب. وقال: «على سبيل المثال، كما لو تساقطت الأوراق...» إلى قوله »...لأن الأرض تتوسط»، أي: فإنه يمكن لأحد أن يقول إنه متى وُجد المعلول، وُجد السبب، وأن يحتج على ذلك بكثير من المعلولات والأسباب الموجودة، على سبيل المثال، تساقط أوراق الشجرة التي تتساقط أوراقها، وخسوف القمر الذي يحدث، لأنه حين توجد مثل هذه المعلولات، توجد أسبابها. على سبيل المثال، لأنه إذا كان سبب تساقط أوراق الشجرة هو يبسها، وسبب خسوف القمر هو توسط الأرض بينه وبين الشمس، فيبدو أنه من الضروري أنه متى حدث التساقط، كان هناك يبس في الأوراق، ومتى حدث الخسوف، كان هناك توسط للأرض بين الشمس والقمر.

وعندما أظهر بالمثال أنه متى وُجِد المعلول وُجِدَت العلة، بيّن هذا الأمر بعينه بالبرهان العقلي أيضاً، فقال: «لأنه لو لم يكن التوسط علته، لكان شيئاً

آخر»، يعني: بالبرهان العقلي أيضاً يظهر أنه متى وُجِد المعلول، وُجِدَت العلة نفسها، لأنه لو وُجِد [المعلول] ولم تكن هي العلة بعينها، ووجد الشيء بدونها، للزم أن تكون له علة أخرى غير العلة المفروضة. وحينئذ تكون للشيء الواحد من النوع الواحد علل كثيرة، وهو أمرٌ شنيع (محال). ثم قال: «فإن كانت العلة والمعلول معاً» إلى قوله: «فإنه يجب أن يكونا معاً»، يعني: إذا فرضنا أنه متى وُجِد المعلول، وُجِدَت العلة نفسها، فإنه يجب أن يوجد كل واحد منهما عند وجود الآخر.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: الآن توجد طريقة يُبرهن بها على كل منهما بالآخر. فليكن (أ) هو تساقط الأوراق، و (ب) هو جفاف الأوراق، و (ج) هو الكرمة. بما أن (ب) محمول على (ج) (لأن كل كرمة يابسة الأوراق)، و (أ) محمول على (ب) (لأن كل ما هو يابس الأوراق يتساقط ورقه)، إذن فـ(أ) محمول على (ج) (أي أن كل كرمة يتساقط ورقها). والعلة، التي هي الحدّ الأوسط، هي كون الكرمة يابسة الأوراق. والآن يُبرهن على أن الكرمة يابسة الأوراق من كونها تتساقط أوراقها. فليكن (د) هو يابس الأوراق، و (هـ) هو تساقط الورق، و (و) هو الكرمة. إذن (هـ) محمول على (و) (وهذا لأن كل كرمة يتساقط ورقها)، و (د) محمول على (هـ) (لأن كل ما يتساقط ورقه هو يابس الأوراق). والعلة هي (أ)، أي تساقط الورق.

(<u>ترجمة "متّى":</u> فليكن انتشار الورق الذي عليه آ؛ وليكن عريض الورق الذي عليه ب؛ وليكن الكروم الذي عليه ح. فإن كانت آ موجودة ل ب (إذ كان كل عريض الورق ينثر ورقه) و ب موجودة ل حَ (إذ كان كل كرم عريض الورق)؛ ف آ موجودة ل ح؛ ويكون دل كرم ينثر ورقه. والعلة التي هي الاوسط هي ب، وهو أن الكرم عريض الورق. وقد يبيّن ان الكرم عريض الورق بأنه ينثر ورقه فليكن د عريض الورق؛ ولتكن هـ انتشار الورق، والكرم الذي عليه د؛ ف هـ موجودة ل ز وذلك أن كل كرم ينثر ورقه، و د موجودة ل هـ، إذ كان كل ما ينثر ورقه عريض الورق؛ والعلة هي هـ، وهي أن ينثر ورقه).

التفسير

بعد أن أوضح أنه إذا وُجد المعلول وُجدت العلة، فإنه يلزم أن يوجد كل واحد منهما بوجود قرينه، شرع يوضح أن هذا الوضع لازم، وهو أن يُبيَّن اتصاف كل واحد منهما بشيءٍ ما بوجود الآخر. كما في المثال، فلتكن في الكرمة هيئتان، إحداهما أن تكون يابسة الورق، والأخرى أن تتناثر أوراقها، فيُوجد كل من هذين الأمرين لازماً عن قرينه، أي اليبوسة وتساقط الأوراق. ومن الممكن أن يُبيَّن اتصاف الكرمة بكل منهما بوجود قرينه. فإذا أردنا أن نُبيِّن تساقط الأوراق باسم اليبوسة، قلنا هكذا: كل كرمة يابسة الورق، وكل يابس الورق تتناثر أوراقه، فيُنتَج لنا أن كل كرمة تتناثر أوراقها. وعندما نريد عكس هذا، وهو أن نُبيِّن أن كل كرمة يابسة الورق من خلال تساقطه، نقول هكذا: كل كرمة تتناثر أوراقها، وكل ما تتناثر أوراقه فهو يابس الورق، فيُنتَج لنا من هذا أن كل كرمة يابسة الورق. وكلامه في هذا الفصل بيّنٌ بنفسه.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وإذا استحال أن يكون كل من الأمرين علة للآخر، لأن العلة أسبق من معلولها، وكان توسط الأرض في الوسط هو علة الخسوف، وليس الخسوف هو العلة لكون الأرض في الوسط، فإن البرهان الذي يكون من خلال العلة هو "برهان اللِّمَ" (أي برهان السبب)، أما البرهان الذي لا يكون من خلال العلة فهو "برهان الأنَّ" (أي برهان الوجود). فإنه عندما يعلم المرء بوجوده [أي الخسوف]، فإنه يعلم أنه كائن، ولكنه لا يعلم لِمَ هو كائن. أما أن الخسوف ليس علة لتوسط الأرض، بل توسط الأرض هو علة الخسوف، فهذا أمر بيّنٌ وجليّ، لأن توسط الأرض مأخوذ في حَدّ الخسوف. فمن المعلوم إذن، أنه بهذه [العلة] تُعرف تلك [النتيجة]، لا أن تلك تُعرف بهذه).

(ترجمة "متّى": فإن لم يمكن أن تكونا علتين بعضهما لبعض ـ إذ كانت العلة أقدم مما هي علته، وكان وجود الأرض في الوسط هي العلة في أن تنكسف، ولم يكن الكسوف العلة في وجود الأرض في الوسط ـ، فإن كان البرهان الكائن بالعلة هو برهان على لِمَ هو، وأما ما لم يكن بالعلة فهو برهان على أنّه، فإنه إذا علم أنها في الوسط فقد علم أنّها ولم يعلم لِمّ هي. فأما أن ليس كسوفه علة وجود الأرض في الوسط، بل وجود الأرض في الوسط هي العلة في الكسوف، فذلك بيّن ظاهر، إذ كان وجود الأرض في الوسط، مأخوذا في قول الكسوف. فهو إذاً بيّن أن بهذا يعلم ذلك، لا هذا بذاك).

التفسير

بعد أن بيّن أنه عندما نفترض أن المعلول ينعكس مع العلة، أي عندما تكون العلة بحيث يمكن البرهنة على كل منهما بالآخر، شرع في بيان أنه عندما يُبرهَن على العلة من خلال المعلول، يجب أن يكون ذلك البرهان "برهان وجود" (أو برهان الإِنِّيّة)، لا "برهان لِمَ هو كائن" (أو برهان اللِّمِّيّة). فالمعلول لا يمكن أن يكون علة للعلة.

وقال: «وإذا استحال أن يكون شيئان علة أحدهما للآخر، لأن العلة أسبق من الشيء الذي هي علة له...»، أي، إذا استحال في مثل هذه الأمور أن يكون كل منهما علة للآخر، لأن الذي يكون العلة من بينهما هو أسبق في الوجود من الذي هو معلوله، لأنه لو كان المتأخر هو العلة، لكان المتأخر سابقاً على المتقدم، وهذا تناقض.

وبعد أن بيّن هذا بالقول (أي بالبرهان العقلي)، بيّنه بالمثال المذكور آنفاً، وقال: «وليكن توسط الأرض علة في أن يُخسف [القمر]، وليس الخسوف علة لتوسط الأرض». أي، مثال ذلك هو أنه إذا كان توسط الأرض هو علة خسوف

القمر، ولم يكن الخسوف هو علة توسط الأرض، فمن المستحيل أن يكون المعلول علة.

وبعد أن وضع هذا القول والمثال موضع المقدَّم (في قياس شرطي)، أضاف عبارة شرطية زائدة، وقال: «فالبرهان الذي يكون من خلال السبب هو برهان "لِمَ كان الشيء"، وأما البرهان الذي ليس من خلال السبب فهو برهان "أن الشيء كائن"». أي، عندما نضم إلى ما تم البرهان عليه أن المعلول ليس علة، وأن كل برهان ليس من خلال السبب هو برهان "أنّه كائن"، ينتج عن ذلك أن كل برهان هو إما برهان العلة، أو برهان الوجود.

وعليه، فبالضرورة تكون البراهين التي حَدُّها الأوسط هو المعلول براهين وجود، لا براهين أسباب. مثال ذلك، أنه حين يُعلَم من خلال الكسوف أن الأرض في الوسط، يُعلَم "أنه كائن"، ولكن لا يُعلَم "لِمَ هو كائن."

وهذا هو ما يقصده في هذا القول كله: وكأنه عبّر عنه بصيغة قياس شرطي، وضع في مُقدَّمه مقدمتين، إحداهما أن العلة ليست المعلول، والأخرى أن كل برهان هو إما برهان "لِمَ كان" أو برهان وجود. وجعل النتيجة المستنبطة من هاتين المقدمتين هي أن البرهان الذي يكون حده الأوسط معلولاً يكون في مثل هذه الأمور برهان وجود. ولكن لأنه خلط المثال بالقول، صار من الصعب فهم ما يرمي إلى استنتاجه. وذلك أنه أورد في المقدَّم (الشرط) القول والمثال معاً، ولكنه في التالي (الجَزاء) أورد المثال وحده دون القول.

ولأنه بدأ في هذا القول بأن توسط الأرض هو سبب الخسوف، شرع يبيّن أن هذا الأمر بيّنٌ بنفسه، فقال: «أما أن الكسوف ليس علة لتوسط الأرض، بل توسط الأرض هو علة الكسوف، فهذا أمر جلي واضح». ثم أورد علة ذلك

فقال: «لأن توسط الأرض مأخوذ في حدّ الخسوف». والمعنى هو أن كون الأرض في الوسط يوجد في حدّ الخسوف. وهو يعني بالحدّ القائل إن الخسوف هو انقطاع نور القمر بسبب توسط الأرض بينه وبين الشمس، وأن الخسوف ليس في حدّ "كون الأرض في الوسط"، وأن ما يكون في حدّ الشيء هو ما يكون علة له.

وعندما قال: "فمن البيّن إذن، أننا بهذا نعرف ذاك، لا ذاك بهذا"، فالمعنى هو أن المعرفة التامة هي التي تكون معرفة بالعلة، أي عندما يُعرف الخسوف بسبب كون الأرض في الوسط معرفةً تامة، ولا يُعرف كون الأرض في الوسط بسبب الخسوف معرفةً تامة، بل إذا عُرف (بهذه الطريقة)، فإنه يُعلم بعلم ناقص عن العلم التام.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ولكن قد يمكن أن تكون للشيء الواحد بعينه علل كثيرة"، وذلك لأنه إذا كان هناك شيء واحد بعينه يُحمل على أشياء كثيرة حملاً أولياً؛ وكان (أ) موجوداً في (ب) بالذات، وفي (ج) بالذات، وكانا كلاهما [أي ب وَ ج] موجودين في (د) وَ (هـ)؛ فإذن (أ) موجود في (د) وَ (هـ). وتكون علة وجود (أ) في (د) هي (ب)، أما علته في (هـ) فهي (ج). ولهذا السبب، متى وُجدت العلة، لزم أن يوجد الشيء (المعلول)، ولكن متى وُجد الشيء (المعلول)، فليس من الضروري أن توجد كل ما هو علة له أيًّا كانت، بل يكفي أن توجد علة ما، لا كل علة.

(<u>ترجمة "متّى"</u>: أو يمكن أن يكون الشيء واحداً بعينه وله علل كثيرة؟ وذلك أنه وإن كان قد لجمل ي واحل بعد على ألياء تارة أولا. فلكن آ أنها أولا ل بَ، و ل حَ، و ليكونا هذان موجودين ل دَ (للإنسان) و هـ (الغراب). ف آ إذاً موجودة ل دَ هـَ. والعلة أما ل د َف بَ؛ وأما ل هـَ ف حَ. فلذلك عندما تكون العلة موجودة قد يلزم أن يكون الأمر موجوداً. وإذا كان الأمر موجود، فليس

من الاضطرار أن يكون كل ما هو علة أي شيء كان، لكن أن تكون علة، غير أنه ليس كُلًّا).

التفسير

لأنه في بداية الأمر شكّ، هل يجب عندما يُفترض وجود المعلول أن تكون العلة موجودة. وشرح ماذا يعني هذا الوضع (القول)، وماذا يلزم عنه، وأن كل واحد منهما يُبرهَن عليه بالآخر، ولكن برهان أحدهما بالآخر هو برهان العلة (برهان اللِمَ)، وبرهان الآخر هو برهان الوجود (برهان الأنّ)، وهذا يصدق على كل علة، عندما نسلّم بأن للشيء علة واحدة فقط، وهذا يكون عندما لا يوجد الحد الأكبر، الذي هو المعلول نفسه، إلا في موضوع واحد، أي الحد الأصغر.

ثم عاد للشك في هذا الأمر، وقال: «ولكن من الممكن أن يكون للشيء الواحد نفسه علل كثيرة». أي، يجب الشك في العلة، والتساؤل هل من الممكن أن يكون للشيء الواحد نفسه علل كثيرة، أم لا تكون للشيء الواحد نفسه علل كثيرة، بل علة واحدة.

وبعد أن كان قد قدّم أمثلة يُظن بها أن للشيء علة واحدة فقط، وهي وجود الكسوف وتساقط الأوراق، قدّم هنا أيضاً قولاً يُقنع بأن للشيء عللاً أكثر من واحدة. وهذا لأن شيئًا واحدًا يوجد في أشياء كثيرة. وقال: «فإنه إذا حُمل شيء واحد بعينه على أشياء كثيرة حملاً أولياً»، أي، إذا حُمل شيء واحد على أشياء كثيرة حملاً أولياً بلا واسطة، لوجب أن تكون هناك علل كثيرة لوجود هذا الشيء الواحد في تلك الأشياء الكثيرة. وهذا هو حال حمل الأجناس على أنواعها المتباينة؛ وكذلك حمل الأعراض التي يوجد في حدودها جنس الموضوع.

ثمّ مثّل لهذا بالحروف، وقال: «فليكن أولاً (أ) محمولاً على (ب) و (ج)»، أي، مثلاً لو أخذنا بدل (أ) الحيوان نفسه، وبدل (ب) ذا الدم، وبدل (ج) عديم

الدم. ثم قال: «وكلاهما [أي ب وَ ج] موجودان في (د) وَ (هـ)»، أي أن (ب) موجود في (د) وَ (ج) موجود في (هـ)، كما أن "ذا الدم" موجود في "المُتَنفِّس"، و"عديم الدم" موجود في "الديدان". ثم قال: «إذن (أ) موجود في (د) وَ (هـ)»، أي يترتب على ذلك أن "الحيوان"، في هذا المثال، موجود في "المُتَنفِّس" و"الديدان" بواسطة "ذي الدم" و"عديم الدم".

ثم قال: «أما علة وجود (أ) في (د) فهي (ب)، وعلة وجوده في (هـ) هي (ج)». أي أن علة وجود (أ) في (د) — وهو على سبيل المثال وجود "الحيوان" في "المُتَنفِّس" — هي (ب) — وهو في هذا المثال "ذو الدم"؛ وعلة وجوده [أي الحيوان] في (هـ) — وهي في المثال "الديدان" — هي (ج) — وهو في المثال "عديم الدم".

ثم قال: «ولهذا، متى وُجدت العلة، وجب أن يوجد الشيء [أي المعلول]». (وصولاً إلى آخر ما كتبناه)، أي عندما يكون من الممكن أن يكون للشيء الواحد نفسه أكثر من علة واحدة في أكثر من شيء واحد، وأنه يلزم دائماً، ومتى وُجدت العلة وُجد المعلول. أما متى وُجد المعلول، فليس من الضروري أن توجد العلة [تلك بعينها]. مثال ذلك، أنه متى وُجد الدم في الحصان، وجب أن توجد فيه الحيوانية، ولكن ليس في كل ما توجد فيه الحيوانية يجب أن يوجد فيه الدم.

أما حين قال: «ومتى وُجد الشيء، فليس من الضروري أن توجد أيّاً كانت العلة، في أي شيء وُجدت، بل في هذا [الشيء المعين] تكون علة، باستثناء أنها ليست كل علة». فإنه كان يقصد بقوله "باستثناء أنها ليست كل علة"، على سبيل المثال، أن "الحيوان" يوجد في "الحصان"، ولا يلزم أن توجد فيه

كل علل الحيوانية، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما وُجدت الحيوانية إلا في الحصان وحده.

ومن هنا جاء ما قاله أبو نصر الفارابي في كتابه، من أن اللزوم (أو الاستدلال) الذي يكون بين العلل والمعلولات — ولأقول بشكل أعم، بين المتقدمات والمتأخرات — يتم على ثلاثة أنواع:

1. إما أن يلزم المتأخر عن المتقدم، والمتقدم عن المتأخر.
2. وهناك أشياء أخرى يلزم فيها المتأخر عن المتقدم، ولا يلزم المتقدم عن المتأخر.
3. وهناك أشياء أخرى يلزم فيها المتقدم عن المتأخر، ولا يلزم المتأخر عن المتقدم نفسه

ونقول إنه في النوع الأول يحدث نوعان من البراهين، وهما: برهان العلة (برهان لِمَ)، وبرهان الوجود (برهان الإِنِّيَّة). أما في النوع الثاني فيحدث برهان العلة فقط. وفي النوع الثالث يحدث برهان الوجود وحده. ولكن الراجح أن أرسطو لا يعتبر في البرهان إلا القسم الأول فقط، كما سنوضح لاحقاً في سياق كلامه[73].

بعد أن شكّ في إمكانية انعكاس المعلول مع العلة، وأورد في هذا الشأن حججًا مقنعة لكلا الطرفين، شرع في بيان القصد الحقيقي للبرهان، والذي يتضمن حلّ الشك من خلال مسيرته نحو الحقيقة.

وقال أرسطوطاليس:

---

[73] ولكن يبدو أن رأي أرسطو أنه لم يعتبر في البرهان إلا النوع الأول فقط، وذلك بحسب ما سنقوله بعد هذا في كلامنا.

(ترجمة لاتيني: ونقول إن المسألة تكون دائمًا كلية، والعلة هي شيء كلي، والشيء الذي له علة، تكون علته كلية، أي محمول المسائل (السؤال) التي هي مسائل ذاتية، ويجب أن يكون محمولها محمولاً على الشيء، ولكن ليس على أنه ماهيته[74].

(ترجمة "متّى": فنقول: إن المسألة دائماً هي كلية، والعلة هي كل ما، والأمر الذي العلة علته هو كلي ـ مثال ذلك أن انتثار الورق هو موجود على الانفراد لكل ما، وإن كان له أنواع. وهو موجود لهذه على طريق الكلية: إما للنبات، وإما لهذا النبات. فالأوسط إذاً، والأمر الذي العلة علته في هذه قد يجب أن يكونا متساويين وينعكسا بالتساوي ـ مثال ذلك: لِمَ صار الشجر ينثر ورقه؟ ـ إن كان ذلك لانعقاد الرطوبة، فقد يجب إن نثرت الشجرة ورقها أن يوجد انعقاد الرطوبة؛ وإن وجد الانعقاد لا لكل ما اتفق، لكن للشجر الذي ينثر ورقه).

التفسير

والمعنى هو: أن المحمول في المسائل الجوهرية، التي فيها محمولات، يجب أن يكون محمولاً على الشيء ب"ما هو" (أي بحسب حده الماهوي). وهذا، أي المحمول على الكل، كما بيّن في المقالة الأولى من هذا الكتاب، هو نفسه الذي يجمع ثلاثة أنواع (أو شروط)، وهي أن يكون محمولاً على كل موضوع، وأن يكون حمله ضرورياً، وأن يكون حمله أولياً: أي ليس بواسطة طبيعة أخرى. لكن الأول في المطالب ليس هو الأول في المقدمات، كما بينا في الكتاب الأول من هذا السِفر. فقد قلنا من قبل إن الأول في المطالب هو ذاك الذي لا يُطلب من أجل مطلوب آخر، أي أن المحمول يعرض للموضوع لا لكونه محمولاً على موضوع آخر يحيط بالموضوع الأول، مع كونه متضمناً في الموضوع الأول[75].

---

[74] وقال: ولنقل إن المسألة (أو السؤال) دائمًا كلّية، والعلة هي شيء ما كلّي، والشيء الذي هو علة العلة هو كلّي.

[75] أي أن المحمول يثبت للموضوع لا لكونه محمولاً على موضوع آخر أعمّ من الموضوع الأول.

فإن من المطالب ما هو مطلوب بالعرض، ومنها ما هو مطلوب بالذات. مثال ذلك، أن من يبحث هل زوايا المثلث متساوي الساقين تساوي قائمتين، فإن هذا يكون مطلوبًا بالعرض، وليس مطلوبًا أوليًا. فهذا المطلوب إنما هو أولي للمثلث بإطلاق، وهو أولي للمثلث لأنه يُبرهن عليه من خلال مقدمات أولية.

وأما معنى الأول في المقدمات، فهو أن يُحمل المحمول على كل الموضوع، لا بواسطة طبيعة أخرى تحيط بالموضوع نفسه وتكون هي علة حلول المحمول فيه. فالمطلوب الأول إما أنه ليس عن الطبيعة التي هي العلة، ولهذا لا يُسأل عن طبيعة أخرى تكون هي العلة، بل يُسأل عن الطبيعة التي هي الموضوع الأول لتلك الطبيعة[76]. فإن موضوع الطبيعة هي الأنواع والأجناس، وهي نفسها مركبة. أما علل الطبيعة فهي العلل، وأجناسها هي البسيطة. وأما المطالب الطبيعية فهي الأمور الخاصة بها، التي توجد في الأنواع والأجناس، وهذه هي الأعراض الخاصة بالأجناس والأنواع.

ولأن هذا لم يكن معروفاً للشراح، فقد كان عندهم شك في ما هو المطلوب الأول، كما قلنا في شرح الكتاب الأول من هذا السفر. والمطالب الأولى، التي هي، كما قلنا، في البراهين البسيطة، ستكون لا محالة في الأعراض الخاصة فقط. وأما المطالب التي هي الفصول الخاصة والحدود، فهي تُعتبر أيضاً لا محالة مطالب خاصة؛ لكن لن يُتوصَّل في مثل هذه [المطالب] إلى براهين العلة (براهين الأسباب)، لأنه لا يوجد فيها شيء يتقدم على الحد الأكبر، بل [يوجد

[76] لأنّ محمول المطلوب هو في الموضوع لا محالة بسبب طبيعة أخرى هي العلة، لكن إذا كان [المحمول] فيه بسبب الطبيعة التي هي علة بحسب الطبع، فإنه لم يكن ليُطلَب لا محالة بسبب طبيعة هي طبيعة أخرى (بل بسبب الطبيعة ذاتها- لكن ليس تمامًا)، بل كان سيُطلَب بسبب الطبيعة التي هي موضوعٌ له بسبب الطبيعة الأولى. وذلك لأنّ الموضوعات بالطبع هي الأنواع والأجناس، أي المركّبة، وعلل هذه بحسب الطبع هي أجناسها البسيطة. والمطالب بالطبع هي المعاني الخاصة بها الموجودة في الأنواع والأجناس.

هذا] من وضع البرهان المطلق، و[من] كون الحد الأوسط فيه متقدماً على الأكبر بسبب علة خارجة عنهما[77].

وأما مطالب الجنس فهي مطالب عرضية: وقد كان من الصعب على الشراح إدخالها في المطالب العرضية. وقالوا إن الجنس هو المحمول الأول، لأنه لا يُحمل على أيٍ من أنواعه بواسطة طبيعة متوسطة تحيط بذلك النوع[78]. وأبو نصر [الفارابي] هو واحد من أولئك الذين يرون هذا الرأي في الجنس نفسه. وهذا إشكال كبير، لأنه [أي الجنس] لا يُحمل على أيٍ من الأنواع التي تحته من حيث هو هذا النوع [بعينه]. فإن ما لا يُحمل على الشيء من حيث هو هو، يُحمل عليه بالعَرَض، إذ لا فرق بين أن يُحمل "المثلث" على "متساوي الساقين"، أو أن تُحمل عليه "مساواة زواياه لقائمتين". وذلك لأنه كما أن "مساواة الزوايا لقائمتين" محمولٌ على "متساوي الساقين" بالعَرَض – لكونها [أي مساواة الزوايا] توجد أيضاً في المختلف الأضلاع والمتساوي الأضلاع – فكذلك حمل "المثلث" على "متساوي الساقين" هو حملٌ بالعَرَض، لأنه يوجد أيضاً في المختلف الأضلاع والمتساوي الأضلاع.

ولكنَّ الفرق بين هذين الحملين هو أن حَمْل تَسَاوِي الزوايا بالعَرَض على متساوي الساقين هو حَمْلٌ بالعَرَض بسبب حَمْلٍ بالذات؛ إذ يُوجَد في المثلَّث متساوي الساقين أن زواياه تساوي قائمتين لكونها تُوجَد في "المثلَّث مطلقاً". أما حَمْلُ الجنس على أنواعه فيُظَنُّ أنه حَمْلٌ بالعَرَض، لا بسبب حَمْلٍ بالذات؛ وذلك لأن طبيعة الجنس لا تُوجَد في أيِّ من الأنواع التي تحته بسبب طبيعةٍ متوسطة.

---

77 زائدة عليهما في الخارج، أي غيرهما، أو تكاد (أو تشبه ذلك).

78 الذي فات الشرح هو أنه صحيح أن الجنس لا يحمل على النوع بسبب طبيعة خارجة عنه، مع ذلك فهو يحمل عليه بسبب طبيعة كأنها خارجة عنه. أي ان نسبتها إليه نسبة الجنس إلى النوع. لا أنها هي جنس حقيقي له.

وأما مَنْ فَهِمَ أن "الحَمْلَ الأوَّل" هو ذلك الذي لا يُحمَل بسبب طبيعةٍ متوسطة، فقد وَضَعَ الجنسَ ضمن "المحمولات الأُوَل"، كما فعل أبو نصر [الفارابي]. وأما مَنْ فَهِمَ أن "المحمول الأوَّل" هو ما ليس محمولاً بالعَرَض بسبب طبيعة مركبة، وبهذا يكون قد خلط به شيئاً عرضياً، من أدرج بذلك ما هو جنسٌ للأفراد ضمن المحمولات الأولية. ويبدو أن هذا كان رأي أرسطو، وربما هو الحقُّ في ذاته.

ولكن إن كان الأمر كذلك، فإنه يَلزم أن يَضَعَ الجنسَ ضمن المسائل (المطالب) العَرَضيَّة. إلا أن هذا أمرٌ شنيع. ونحن نجد الكثير من الأمور التي يُبحث عنها في العلوم النظرية هي من الأجناس المجهولة، مثل ذلك الذي يجهله الكثيرون عن الظواهر العلوية والاجرام السماوية، هل هي صُوَر أم أجسام. ومثل ذلك ما يُجهَل في الغالب عن حال الأنواع المتوسطة بين جنس الحيوان والنبات، هل هي نبات أم حيوان، إذ يوجد شيء هو بين النبات واللا–نبات. وسنقول إنه إذا كانت هناك أشياء غير موجودة في غيرها، فبعضها [حال] بالعَرَض، وبعضها [حال] بالذات.

وأقول إن ما هو بالعَرَض إنما هو بسبب (من أجل) ما هو بالذات، والعلم الحقيقي يجب أن يكون مطابقًا للموجود. ولذلك يجب أن يكون العلم بالذات هو علمٌ بالموجود بالذات، وأن يكون العلم العَرَضي هو علمٌ بالموجود بالعَرَض. وكما أن الموجود بالعَرَض هو لأجل ذلك الذي هو بالذات، فكذلك يجب أن ينشأ لنا العلم الذي بالعرض عن العلم الذي هو بالذات.

مثال ذلك، أن العلم بكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين هو علمٌ بالذات لموجودٍ بالذات. أما العلم بأن المثلث متساوي الساقين هو على هذه الحال فهو

علمٌ بالعَرَض. ولكن طريقة حصول هذا العلم لنا بالطبع هي بسبب معرفتنا بذلك عن المثلث [بشكل عام]. فمن علم ذلك عن المثلث متساوي الساقين بسبب علمه ذاك عن المثلث، فإنه يعلم الشيء نفسه بحسب حاله في الوجود[79]؛ أي أنه لا يعلم ما هو بالعَرَض من حيث هو بالعَرَض.

أما من يعلم ذلك عن متساوي الساقين لا بسبب علمه عن المثلث، فإنه يعلم ما هو بالعَرَض لا عن طريق ما هو بالذات. فإنه حينئذٍ يعلمه على غير ما هو عليه في الوجود، وبشكل أوضح؛ هذا يظهر بعلمنا بحمل المحمولات الكلية على الأفراد أنفسها. فإن علمنا بأن سقراط ناطق هو بسبب علمنا بأنه إنسان، ولا يشك أحد في أن حمل صفة "الناطق" على سقراط هو أمر بالعَرَض. وهكذا يتبين لك من هنا، أنه يجب أن يكون علم الموجود بالعَرَض علمًا بالعَرَض؛ لأنه يجب أن يكون العلم مطابقًا للمعلوم. وأن بعض العلم تام، وهو الذي يحصل لنا بسبب العلم بالذات؛ وبعضه ناقص، وهو الذي هو علم بالعَرَض.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن البراهين التي هي براهين حقيقية هي تلك التي تختص بالموجودات التي هي بالذات، و لا سبيل إلى المعرفة التامة بما يعرض للشيء، إلا بمعرفة ما هو له بالذات؛ مثلما أنه لا سبيل لوجود ما هو بالعَرَض، إلا بسبب ما هو بالذات. ومتى استقر هذا، فمن الجلي أن العَرَض الذي هو أعمّ من موضوعه، إنما يثبت للموضوع بسبب ثبوته لطبيعةٍ مساويةٍ له [أي للعَرَض]. وعليه، فإن البرهان على هذا [العَرَض] يكون برهاناً بالذات من جهة تلك الطبيعة، ويكون برهاناً بالعَرَض على ما يندرج تحتها. والمعرفة بثبوته لما يندرج تحت تلك الطبيعة هي معرفة بالعَرَض. فإذا علم أنه يثبت لما يندرج

[79] أي بحسب النحو الذي هو موجود له فيه، لا على النحو الذي هو موجود به في ذاته.

تحت تلك الطبيعة بسبب تلك الطبيعة، فقد علم ما هو بالعَرَض، لا بواسطة ما هو بالذات.

ولما كان وجود هذا العَرَض قائماً بما هو بالذات، فإن الذي يعرفه على هذا النحو، إنما يعرفه لشيء آخر في الحقيقة، لا لنفسه. وبما أن من شروط المعرفة البرهانية التامة معرفة الشيء على ما هو عليه في ذاته، فإننا نسلّم بأن من كمال العلم أن يُعلَم ما هو بالعَرَض من قِبل العلم بما هو بالذات. ولهذا السبب، يضع أرسطو في البراهين شرطًا، وهو أن تكون محمولاتها أولية وخاصة، لأنه يقرر أنه متى عُلمت الأمور الذاتية بالأمور الذاتية، عُلمت الأمور العرضية بالأمور الذاتية. وبذلك يُعلم الشيء على حقيقته[80].

وأيضًا، لمّا كان القصد الأول هو معرفة الأمور الذاتية، كما أن المقصود الأول في الوجود هي الأمور الذاتية، وكما أن الأمور العرضية – أعني تلك التي هي من هذا القبيل من الأعراض، لا التي هي بالعَرَض على الإطلاق – تُطلب بالقصد الثاني، ولأنها من لواحق الأمور التي هي بالذات، فإن علم الفيلسوف بها يكون بالقصد الثاني، وعلمه بالأمور التي هي بالذات يكون بالقصد الأول. وكل هذا، بحسب ما أظن، هو أمرٌ لم يتضح لأيٍ من الشرّاح الذين وصلت إلينا أقوالهم.

وأما الجنس، فعندما يكون هو موضع السؤال، فإننا نقول عنه إنه من المسائل العَرَضيَّة، لأن ما يُسأل عنه أولاً [أي النوع] هو أعرف، ولأن [الجنس] أعمّ، والأعم هو أعرف. وكما أنه ليس لنا سبيل إلى أن نبرهن على نوعٍ ما

[80] ولهذا السبب وضع أرسطو شرطًا في البراهين، وهو أن تكون المحمولات أولية وخاصة (بالموضوع) بحسب ما ارتأى، ذلك لأنه متى عُرفت الأمور الجوهرية، عُرفت هيئاتها العرضية بسبب هيئاتها الجوهرية، وإذًا فقد عُرف الموجود بحسب حقيقته.

عندما نجهل أنه موجود، كذلك ليس لنا سبيل إلى أن نبرهن على وجود جنسٍ ما عندما يحدث أن نجهل أنه حالٌّ فيها [أي في الأنواع].

فمن يقصد إذن أن يبرهن على أن جنساً ما حالٌّ في نوعٍ ما، فإنه يبرهن عليه ببرهانٍ عَرَضيّ، لأنه يَعْرِضُ لهذا الجنس أن يكون حالّاً في هذا النوع. ولهذا، ليس هذا النوع علةً لوجود هذا الجنس على الإطلاق، بل الجنس هو علةٌ لوجود النوع نفسه.

ولكن إذا سلّمنا بأن [السؤال عن] الجنس هو من المسائل العَرَضيَّة، فإن كونه حالّاً في النوع بالطبع يُبرهَن لنا – عندما نجهل أنه حالٌّ فيه – بواسطة شيءٍ ذاتيّ. وهذا، أي أن نعلم أن الشيء حالٌّ في هذا النوع، كما نعلم أنه موجود بسبب صورته، يعني أن نعلم أن الجنس حالٌّ في النوع بسبب صورة الجنس أو حدّه.

مثل أن نبرهن على أن الإسفنج البحري حيوان لأنه يحس باللمس. فهذا إذن هو أحد الأمور التي يليق قولها، عندما نعلم أن الشيء موجود ولكننا نجهل جنسه. وقد يحدث أن يُقال إن ذلك من المسائل الذاتية الأولى على نحوٍ ما. فإن من يسأل، على سبيل المثال، هل الإسفنج البحري نبات أم حيوان، ومن يسأل أيضاً هل اللون خيال أم جسم؟ وهل المكان خلاء أم سطح جسم، فإنه يسأل إذن، على سبيل المثال، عن الإسفنج البحري: هل هذا الموجود الذي يُدعى إسفنجاً هو نوع من أنواع الحيوان، أم نوع من أنواع النبات؟ ولا شك عند أحد في أنه يجب أن يكون هذا الشيء، الذي هو الإسفنج البحري، إما نوعاً من أنواع الحيوان أو نوعاً من أنواع النبات. وهكذا الأمر في اللون، هل هو خيال أم جسم.

وبحسب هذا الاعتبار، يكون السؤال عن الجنس من المسائل الأولى، ويُركَّب القياس هكذا: الإسفنج البحري هو أحد أنواع ذلك الجنس؛ وما هو أحد أنواع ذلك الجنس، هو أحد أنواع الحيوان. وهذا صحيح، لأن الإسفنج البحري ليس حيواناً بإطلاق، بل هو حيوانٌ ما.

وهكذا حال كل نوع من الأنواع، أي أنه لا يُسمى بالجنس من حيث هو هذا النوع بعينه، بل يُسمى به من حيث هو شيءٌ من الجنس. فالإنسان مثلاً، ليس حيواناً بإطلاق، بل هو حيوان مستعد لقبول العقل؛ وبهذا الاستعداد تتميز الحيوانية التي في الإنسان عن حيوانية سائر الأنواع، وتتميز الحيوانية التي في الفرس عن الحيوانية التي في الحمار.

وكذلك حال كل نوع من الأنواع، لأن الجنس فيها يتنوع بفصوله. وهذا يظهر مما بُرهن عليه في العلم الطبيعي، وهو أنه يجب أن تكون للصُوَر المختلفة مواد مختلفة، وأنه من المستحيل لمادة واحدة، من حيث هي واحدة، أن تقبل صُوَراً مختلفة، ولكنها تقبلها إما لأنها مُصوَّرة بصُوَر مختلفة، كما هو الحال في المواد الجسمانية، أو لأن لها استعدادات مختلفة، كما هو الحال في الهيولى الأولى. أما الأجناس مع الأنواع التي تقسمها بحسب شيء ما، فهي شبيهة بالهيولى الأولى مع صور الأجسام البسيطة التي هي فيها أسبق بذاتها.

ولما تم البرهان على هذا، فلنعد إلى موضع الشرح الذي تركناه: ولنقل إنه بعد أن ذكر [أرسطو] أنه من الملائم أن يكون الحد الأوسط للبرهان خاصّةً للموضوع، والحد الأكبر خاصّةً للحد الأوسط، وأنه يجب أن يكون حمل الحدود حملًا خاصًّا، طرح مثالًا وهو تساقط أوراق الكرمة.

وقال: «مثال ذلك، أن تساقط الأوراق لا يوجد إلا في كلٍّ معين؛ وإذا كانت تلك أنواعًا، فإنه يوجد فيها على نحو كلي». أي أن مثال هذا هو أنه عندما نبحث عن [علة] تساقط الأوراق، فمن الملائم أن نبحث من خلاله عن الطبيعة التي لا يوجد إلا فيها. فلا شك أنه يوجد في طبيعة الكرمة وحدها، إذا لم تكن تلك الطبيعة قابلة للقسمة إلى أنواع كثيرة. وهو يقصد أن القسمة ليست غريبة عن هذا الأمر. وبعد أن ذكر أنه يجب أن يكون تساقط الأوراق ملازمًا لطبيعة الكرمة، قال: «أو للنباتات، أو لهذا النبات». أي أن هذه الطبيعة، على سبيل المثال، توجد في النبات بشكل عام، أو في النبات على وجه الخصوص.

ثم بيّن أنه يجب أن يكون الحد الأوسط في هذا البرهان منعكسًا مع الحد الأكبر. وقال: «وهكذا، فإن الحد الأوسط، والشيء الذي هو علته، يجب أن يكون كلاهما متساويين ومنعكسين تبادليًا...» إلى آخر ما كتبناه. أي أن الحد الأوسط الذي هو العلة، والحد الأكبر الذي الحد الأوسط علته، يجب أن يكونا منعكسين، بحيث ينعكس الحد الأوسط مع الأكبر، والأكبر معه. مثال ذلك: عندما نسأل عن سبب تساقط أوراق الشجرة التي (من طبيعتها) تتساقط أوراقها، فالجواب هو أن علة ذلك هي تجمّد الرطوبة (العصارة) التي تتغذى بها الورقة. ولهذا يتبع أنه متى تساقطت الأوراق تجمدت الرطوبة، ومتى تجمدت الرطوبة تساقطت الأوراق. ولكن هذا الأمر خاصٌّ بالشجرة التي تتساقط أوراقها، لأنه ليس كل شجرة تتساقط أوراقها. وهذا ما كان يقصده حين قال: «وإذا كان التجمد ليس لأي شيء اتفق، بل للشجرة التي تتساقط أوراقها»، أي التي من الضروري أن تتساقط أوراقها.

(17)

هل يمكن العلل المختلفة أن تنتج معلولًا واحدًا؟

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: ولكن هل يعرض أن يكون لشيء واحد بعينه كلياً لا علة واحدة بعينها، بل علل كثيرة، أم ليس ذلك بممكن؟" ولنقل في الجواب عن هذا: إذا كان قد تبين من حال العلة التي هي بالذات ـ لا على طريق العلامة وعلى طريق العرض ـ أن ذلك غير ممكن؛ وذلك لأن الحدّ الأوسط هو علة الطرف، فإن لم يكن الأمر كذلك، صحّ الأمر).

(ترجمة "متّى": فليت شعري: قد يمكن أن تكون لشيء واحد بعينه في الكل لا علة واحدة بعينها، لكن علل مختلفة، أم لا يمكن؟ فنقول في جواب ذلك أنه إن كان قد تبيّن من أمر العلة أنها بذاتها لا على طريق العلامة وبطريق العرض فذلك مما لا يمكن، وذلك أن الأوسط هو قول الطرف؛ وإن لم يكن هكذا فقد يمكن).

التفسير

لمّا وضع [أرسطو] أنه يجب أن يكون المعلول موجودًا معًا مع علته الجوهرية وأن يكون منعكسًا عليها – وهذا إنما يصح إذا كان الحد الأوسط له علة واحدة – شرع يتساءل عما إذا كان يمكن لشيء واحد بعينه أن تكون له علل كثيرة من نوع واحد. فقال: «وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد بعينه كليًا، لا علة واحدة بعينها، بل علل مختلفة، أم لا يجوز هذا؟»، وإنما أضاف قوله "كلي" لأنه يجوز أن يكون للشيء الواحد بعينه علل كثيرة، ولكن ليست جوهرية أولى، إلا على جهة "العَرَض". ثم قال في الجواب عن هذه المسألة: «ونقول في

الجواب عن هذا، فإنه إن كان قد تبين من وضع العلة التي هي "بالذات"، لا على جهة العلامة ولا على جهة "العَرَض"»

وهو يقصد بـ "العلامة" شيئًا لاحقًا للحدّ الأكبر. ولكنه أضاف هذا الشرط: لأنه عندما يكون الحد الأوسط علامة، أي أحد عوارض الحد الأكبر، فمن الممكن أن يكون للشيء الواحد أكثر من حد أوسط واحد، لأن الشيء الواحد نفسه يمكن البرهنة على ثبوته لموضوعٍ ما من خلال عدة علامات. كما يُبرهَن على أن "هذه المرأة حامل"، لأن لديها لبنًا، أو لأنها تشعر بحركة داخلية مع انتفاخ. وبالمثل، فإن العلل التي ليست أولى، وهي ذاتية لشيء واحد، تكون أكثر من علة واحدة، فمن باب أولى العلل التي ليست ذاتية. على سبيل المثال، لأن علة الحيوانية في الإنسان غير علتها في الفرس، وبالمثل، فإن علة التكوّن في الإنسان ليست هي علة التكوّن في الفرس. ولهذا أضاف الشرط، وهو أنه عندما لا يكون الحد الأوسط علامةً ولا علةً غير أولى، فيجب أن يكون واحدًا. ثم ساق العلة التي تثبت كونه كذلك، أي واحدًا. فقال: «لأن الأوسط هو قولُ الأكبر»، أي، يجب أن يكون الحد الأوسط، الذي هو [محمول على] الكل، واحدًا، لأنه هو حدّ الحد الأكبر؛ والحدّ واحد.

فإن قيل إن الحد الأوسط يكون حدًا للحد الأكبر عندما يكون قولًا مركبًا، أما عندما يدل عليه بلفظ مفرد فإنه لا يكون حدًّا، بل جزءًا منه، نقول: إن جزءِ الحدّ لا يخرج عن كونه جنسًا أو فصلًا. أما الجنس فلا يصح أن يكون حدًّا أوسط، لأنه لا يلزم من وجوده وجود الشيء الذي هو جنس له. فيبقى أنه [أي الجزءِ] يكون هو الفصل؛ وبما أن الفصل هو صورة الشيء التي بها يتميز على وجه الخصوص، فإنه عندما تؤخذ الصورة في ذاتها، يجب أن تكون واحدة؛ فمن

المعلوم أولاً أنه لا يكون للشيء الواحد بعينه صورتان. وقال: «فإنه إن لم يكن الأمر كذلك، لزم أن يكون للشيء الواحد بعينه عللٌ أكثر من علة واحدة».

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: فإنه يمكننا الآن أن نبحث عن الشيء الذي علته هي علته الذاتية، وعن الشيء الذي له علة على سبيل العرَض؛ وعما يُظَن بهما، وهي المسائل. وإن لم يكن كذلك، فلأي شيء يكون الحد الأوسط بحسب مشابهة واحدة؟ وإذا كانت أسماؤها متوافقة، فإن الحد الأوسط له سيكون حتماً اسماً مشتركاً. وإذا كان [ذلك] على سبيل الجنس، فإنه هو نفسه بالإضافة إليها سيكون بحسب مشابهة واحدة. كما في المثال: لِمَ كانت [المقادير] المبدَّلة في النسبة متشابهة ومتناسبة؟ وذلك لأن علل هذا في الخطوط والأعداد مختلفة. أما من جهة ما يلحقها من هذا النوع من الزيادة، فبهذه الطريقة تكون واحدة بالذات في جميعها. وهكذا في جميع الأمور: ولكن علة تشابه اللون للون ليست هي علة تشابه الشكل للشكل، وذلك لأن "الشبه" في هذه الأمور [يُقال] بالاشتراك. فإن لفظ "الشبيه" في هذه الأمور هو اسم مشترك: فهاهنا [في الأشكال] ربما يعني أن تكون الأضلاع متناسبة والزوايا متساوية، وأما في الألوان فيعني أن يكون الحس واحداً، أو شيئاً آخر من هذا القبيل. وأما الأشياء [المتشابهة] على جهة المناسبة (الأنالوجيا)، فسيكون لها أيضاً حد أوسط على جهة المناسبة. [وكذلك ما يُقال] بالجنس.

(ترجمة "متّى": وقد يجوز أن نبحث عن الأمر الذي العلة علته، وعن الأمر الذي العلة له على طريق العرض؛ وليس يظن بهذه أنها مسائل. وإلا كان يوجد لها الأوسط على مثال واحد إن كانت متفقة أسماؤها، فالأوسط لها اسم شيرك؛ وإن كان على طريق الجنس، فهو لها على مثال واحد. مثال ذلك: لمّ صارت إذا بدلت هي أيضاً متناسبة؟ وذلك أن العلل في ذلك في الخطوط والأعداد هي مختلفة وهي واحدة بعينها: وذلك أن يما هي خطوط هي مختلفة. وأما من طريق ما يتزيّد هذا الضرب من التزيّد فهي على هذا النحو واحدة بعينها في جميعها. وأما العلة في أن يكون اللون يشبه اللون هو غير العلة في أن يكون الشكل يشبه الشكل؛ وذلك أن الشبيه في هذه هو اسم مشترك، فإن الشبيه: أما في الأشكال فلعلة هو أن تكون أضلاعه متناسبة وزواياه متساوية،

وأما في الألوان فبأن يكون الجنس واحداً أو في شيء آخر مثل هذا. والأشياء التي هي بالتناسب واحدة بأعيانها فالأوسط موجود لها أيضاً على طريق التناسب).

التفسير

وغرضه أن يُبيّن أن أنواع العلل تكون بحسب أنواع المسائل (المطالب). وإنما فعل ذلك، لأنه كان قد وضع أولاً، أنه متى كان المطلوب على جهة المقول على الكل، أي أولياً وذاتياً، فإنه يجب أن يكون الحد الأوسط كذلك.

وقال: «والآن حقاً من الممكن أن نبحث عن الشيء الذي هو علة لعلته، وعن الشيء الذي له علة بالعرض». ويعني بالشيء الذي هو "علة لعلته" الحدّ الأكبر، وبالشيء الذي "له علة" الحدّ الأصغر، وكأنه قال: والآن قد ناسب أن يُسأل عن حمل محمول ما على موضوع على سبيل العرض، وستكون العلة المذكورة هناك قائمة على سبيل العرض. فإنه إذا كان المطلوب عرضياً [81]، فإنه يتبع أن تكون العلة عرضية، مع ذلك الذي هو بالذات. كما في المثال، إذا سُئل: لِمَ تتساقط أوراق الشجرة؟ لقلنا: لأن أوراقها قد جفت. وبخلاف هذا، كما قال، فإنه لا يُعدّ في جملة المسائل، أي في جملة العلوم (أي لا يطلبه العلم).

وبعد أن صرّح بأن الحد الأوسط يتبع المطلوب بالعرض وبالذات، شرع يبيّن هذا في الذي يظهر أنه يتبع على سبيل الاتفاق في الاسم المشترك وفي الجنس. وهذا يعني أنه متى كان الاسم مشتركًا، لزم أن يكون الحد الأوسط اسمًا مشتركًا، وإذا كان المطلوب واحدًا بالجنس لا بالنوع، وجب أن يكون الحد الأوسط واحدًا بالجنس. وقال: «أما إذا وافق الحد الأوسط على سبيل المشابهة (أي أن أسماء المتشابهات تتوافق)، فإن الأوسط فيها يكون من قبيل الأوسط

---

[81] يقصد الذي يتبع ما بالذات مباشرة (أي العرض الذي يتبع العرض المباشر، مباشرة). غير ذلك لا يطلبه العلم.

المشترك بالاسم. وكما يكون [الشيء] واحدًا بالجنس، كذلك يكون هنا واحدًا بالمشابهة». أي، إذا لم يكن من الضروري أنه متى كان المطلوب عرضيًا أن يكون الحد الأوسط عرضيًا أيضًا، فلماذا يتبع الحد الأوسط المطلوب من جهة تواطؤ الاسم وفي كونه واحدًا بالجنس، بحيث إنه إذا كان المطلوب ذا اسم مشترك وجب أن يكون الحد الأوسط اسمًا مشتركًا، وإذا كان المطلوب واحدًا بالجنس وجب أن يكون الحد الأوسط واحدًا بالجنس؟

ثم أورد مثالاً على ذلك، وهو أنه لما كان المطلوب واحداً بالجنس، وجب أن يكون الحد الأوسط واحداً بالجنس. فقال: «مثال ذلك، لِمَ تكون [الأشياء المتناسبة] متناسبةً عند تبديلها؟ فإن علل هذا الأمر في الخطوط والأعداد مختلفة، وأما ما أضافه بهذا النوع من الإضافة، فهو بهذا النحو واحد بالذات للجميع». أي أن مثال هذا هو المسألة التي يُسأل فيها: لِمَ تكون الأشياء المتناسبة، عند تبديلها، متناسبة؟ فيجيب إذن على هذا بأن مضاعفاتها متساوية: أي أنه لأنه إذا أُخذت مضاعفات متساوية للأول والثاني، ومضاعفات متساوية للثالث والرابع، وُجد أن إضافة مضاعف الأول إلى الثالث تكون مثل زيادة مضاعف الثاني على مضاعف الرابع[1]، وإذا نُقِصَت نُقِصَت، وإذا بُدِّلَت بُدِّلَت، وما كان كذلك فهو متناسب. فهذه العلة إذن، التي هي التضعيف نفسه، المأخوذ من حيث هو في الأعداد المتناسبة، يختلف عن التضعيف الذي في الخطوط، بمقدار ما تختلف الخطوط عن الأعداد. فهاتان العلتان إذن تختلفان بالنوع وتتفقان بالجنس، الذي هو "المضاعَفة" نفسها، كما هو حال هذه المسألة. وهذا ما قصده حين قال: «فإن مثل هذه العلل في الخطوط والأعداد مختلفة».

وحين قال: «وأما ما أضافه بهذا النوع من الإضافة فهو بهذا النحو واحد بالذات للجميع»، فإنه يقصد بـ "الإضافة" اللزوم المتبادل بينها من جهة التضعيف، أي أنه كما تزيد مضاعفات الأول على الثالث، تزيد مضاعفات الثاني على الرابع. فهذا الأمر يشمل الخطوط والأعداد المتناسبة. وهذا لا يصح على اعتبار أن هذا النوع من البرهان أوليٌّ وبذاته. فقد برهن في الكتاب الأول على أن هذا لا يقع في فن واحد، وأن مثل هذه المقدمات تكون على نحو ما من الأسماء المتشابهة (أو المقولة بتناسب). ولهذا يمكن أن يقع في فنون كثيرة.

ولأنه كان قد ذكر مثالاً على هذا النوع من "الكيفيات"، روى مثالاً لمسألةٍ يكون السؤال فيها باسم مشترك، فيجب أن يكون الحد الأوسط مشتركاً بالاسم. ويقول: «وأما العلة التي بها يكون اللون مشابهاً للون فليست هي العلة التي بها يكون الشكل مشابهاً للشكل». أي أن أمثلة المسألة التي لأنه كان السؤال فيها باسم مشترك، يجب أن يختلف الحد الأوسط، وإن كان له اسم واحد، فإن ذلك الاسم يكون مشتركاً، هي أن يسأل سائل لِمَ تكون الأشياء المتشابهة متشابهة (المتناسبة متناسبة). فإن العلّة التي بها يكون اللون شبيهاً باللون، فليست هي العلّة التي بها يكون الشكل شبيهاً بالشكل. فأما في أمثلة الكيفية، فلكونها [تقوم على] اسم مشترك، يجب أن يختلف الحد الأوسط، وإن كان لهما اسم واحد، فإن ذلك [الاسم] يكون مشتركاً، وذلك [يظهر] عندما يسأل سائل: لمَ تكون الأشياء المتشابهة متشابهة؟ فإنه ليس لهذه [الأشياء] علة واحدة، لأن علة تشابه الألوان هي غير علة تشابه الأشكال. ثم بيّن علة اختلاف التشابه في كليهما. وقال: «فإن "التشابه" في هذه الأمور هو اسمٌ مشترك»، أي، يجب أن تكون علّتهما مختلفة، لأن قولنا "أشكال متشابهة" و"ألوان متشابهة" هو قولٌ بالاشتراك [الاسم].

وعندما قال: «فإنها من الجهة التي تضيف هذا النوع من الزيادة، هي بالضرورة على ذلك النحو شيء واحد بعينه في جميعها»، فإنه يعني بـ "الزيادة" لزوم بعضها لبعض لزوم تام، بواسطة الضعف، على سبيل التناسب، أعني، أنه متى أُضيف ضعف الأول على الثالث، أُضيف ضعف الثاني على الرابع: وهذا لأن هذا الأمر يشمل الخطوط والأعداد المتناسبة، وهذا لا يجري بحسب هذا النوع من المسائل الذي هو أولي وجوهري، لأن هذه المسألة لا تنتمي إلى صناعة واحدة: وقد بيّن ذلك في المقالة الأولى، ومثل هذه القضايا تكون على سبيل الأمور المتشكك فيها[82]، ولهذا يمكن أن تُبحث في صناعات كثيرة.

وبعد أن ذكر مثالاً لهذا النوع من المطالب، ذكر مثالاً للمطلوب الذي إذا كان مشتركاً بالاسم، لزم أن يكون الحدّ الأوسط مشتركاً بالاسم، وقال: «وأما أن مشابهة اللون للون فليست علة لمشابهة الشكل للشكل». والمعنى هو: مثال المطلوب الذي إذا كان مشتركاً بالاسم، فإنه يلزم أن يكون الحدّ الأوسط مختلفاً، وإن كان له اسم واحد، فهو مشترك بالاسم. وذلك كما لو سأل سائل: لأي شيء تكون المتشابهات متشابهة؟ فإن هذه ليس لها علة واحدة، لأن العلة في قضايا الألوان غير العلة في أمثال هذه الأشكال. ثم بيّن علة اختلاف التشابه في كليهما، وقال: والتشابه في هذه (الأشياء) مشترك بالاسم[83]. والمعنى: أنه يلزم أن تكون العلة في هذه مختلفة[84]، بحسب قولنا "الأشكال المتشابهة" و"الألوان المتشابهة"، وهو قولٌ يُقال بالاشتراك.

---

[82] لاحظ أنه قال انها "تجري على سبيل المتشككة"، فهي ليست متشككة بل تشبه المتشككة. فالتشكيك من باب أولى انه يقال بتشكيك، ففاقد الشيء لا يعطيه إلا بالعرض.

[83] أي أن التشابه هنا يقال بتشبيه بعيد (باستعارة بعيدة). وهذا صنف من اشتراك الاسم الحقيقي، وإن كان ليس اشتراكا محضًا. بينما المثال السابق (التضعيف) فذلك تشابه يقال بتشبيه قريب. لذلك هو من صنف اشتراك الاسم الذي يقال بتأخير، لا اشتراك الاسم الحقيقي. فهذا إذن ليس تشكيك محض ولا اشتراك اسمي محض. لذلك كان مقولة الكم (للتضعيف) فيها شيء يجري مجري المقولات المختلفة هنا (اللون، الشكل) لكنها ليست مقسمة لمقولات مختلفة بل فيها شبه من ذلك.

[84] مختلفة بالنوع واحدة بالجنس.

وبعد أن قال هذا، بيّن من أين يظهر أن هذه (الألفاظ) مشتركة بالاسم، وقال: لأن التشابه في الأشكال ربما هو أن تكون أضلاعها متناسبة وزواياها متناسبة. وهذا الذي قاله بيّنٌ عند المهندس، لأنه من أوضاعه (أو أصوله)، لا هاهنا. ولذلك قال: «ربما هو». ثم قال: «وأما في الألوان فهو أن يكون الحس (بها) واحداً، أو شيئاً واحداً من هذا القبيل». والمعنى: أن الألوان المختلفة بالنوع، يُقال إنها متشابهة، لأنها تشترك في حس واحد، أو بسبب شيء واحد في هذا النوع. وإنما قال هذا، لأنه يظهر هنا أن هذا النوع يُدرَك بالتشابه، وذلك لأن الحال الذي يُقال في الخطوط إنها متشابهة، هو غير الحال الذي به يُقال في الألوان إنها متشابهة.

قوله: «وأما الأشياء التي هي واحدة ومتماثلة بحسب النسبة، فإن الحدّ الأوسط يوجد فيها كذلك على سبيل التناسب». المعنى هو أن الأشياء التي هي واحدة بحسب النسبة في ذاتها، لها حتماً حد أوسط بحسب النسبة، وبهذا يظهر أنهم وصلوا إلى الحالة التي يُقال بها: متى كان المطلوب واحداً في الجنس، كان الحدّ الأوسط واحداً في الجنس. وهذا، لأن المثال الذي ساقه في هذا الموضع هو الأشياء الواحدة بحسب النسبة، وذلك لتأكيد القول في الأشياء التي هي واحدة في الجنس، والتي يُقال عنها بالاتفاق (أو المشابهة). وذلك لأن الجنس على نوعين: إما جنس يُقال بالتقديم، مثل "الحيوان"؛ وإما جنس يُقال بحسب التناسب. ويبدو أنه قد أورد هذا التعليم بناءً على أن الجنس من نوعين.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> أما العلة، والشيء الذي هو له تلك العلة ذاتها، والشيء الذي له علة (أي المعلول)، فإنها تتلازم، والترتيب فيها هو هذا الترتيب. وذلك

لأنه إذا أخذت شيئًا هو علة للمعلول في الجزئيات، فسيكون كثيرًا. كما في المثال، فإن [خاصيةً] كون الزوايا الخارجية مساوية لأربع قوائم هي أعم من المثلث والرباعي، ولكن عندما تؤخذ [هذه الأشكال] معًا، فإنها تكون متساوية لها. وهذا لأن كل ما له زوايا خارجية تساوي أربع زوايا قوائم، فإن الحدّ الأوسط يكون بحسب شبه واحد، والحدّ الأوسط الأول هو علة الحدّ الأقصى الأول، لأن جميع العلوم إنما تقوم على الحدود. كما في المثال، فإن تساقط الأوراق يتبع الكرمة وهو أعم منها، ويتبع كذلك التينة وهو أعم منها، ولكنه ليس أعم من جميعها [أي جميع النباتات عريضة الأوراق]، بل هو مساوٍ لها. فإذا أخذ شخص ما أن الحدّ الأوسط الأول هو علة تساقط الأوراق - وهذا ليكون الحدّ الأوسط الأول الذي هو فوق أي منهما - وكذلك الحدّ الأوسط لهذا هو تجمد الرطوبة أو أي سبب آخر من أسبابه، فإن [العلة النهائية] لتساقط الأوراق هي تجمد المادة اللبنية المتجمعة في البذرة.

(<u>ترجمة "متّى":</u> فأما في العلة والأمر الذي العلة علته، والأمر الذي العلة له هي لازمة بعضها بعضاً، فالحال فيها هذه الحال، وهي أنك إن أنت أخذت الشيء الذي العلة علّته في الجزئية فهو أكثر. مثال ذلك أن تكون زواياه الخارجة مساوية لأربع قوائم هي أزيد مما المثلث والمربع، فأما إذا أخذت جميعها فهي بالتساوي - وذلك أن جميع الأشياء التي زواياها الأربع الخارجة مساوية لأربع زوايا قائمة بالأوسط على مثال واحد -. والأوسط الأول هو قول الطرف الأول، من قِبَل أن جميع العلوم إنما تكون بالحدود - مثال ذلك انتثار الورق هو لازم للكرم ويفضل عليه وهو أيضاً لازم للبنية ويفضل عليها، لكن ليس يفضل على جميعها، لكنه مساوٍ لها إن أَخذ الإنسان أن الأوسط الأول هو قول: انتشار الورق. وذلك أنه يكون الأوسط الأول الذي على أحدها جميعاً، وأيضاً الأوسط لهذا انعقاد الرطوبة أو شيء آخر من أشياء هذه. ما هو انتثار الورق؟ - هو انعقاد اللبن المتصل بالبذر).

التفسير

وبعد أن بيّن أن العلة التي هي في الحقيقة علة، وهي العلة الجوهرية الأولى، هي علة واحدة فقط في الأقيسة التي تكون مقدماتها على هذا النحو، وأنه لا يمكن أن يُحمل على محمول واحد موجود في موضوع واحد أكثر من

علة واحدة، إلا إذا كانت عللاً بالعرض أو كان الحدّ الأوسط مجرد علامة (أمر لاحق)، فإنه يريد الآن أن يبين كيف يحدث أن تكون علة واحدة بعينها هي علة لوجود شيء واحد في جزئيات متعددة. وهذا يكون من خلال نسبة تلك الأفراد التي تندرج تحت شيء كلي واحد، توجد فيه تلك العلة الواحدة، أي التي تندرج تحت الحدّ الأصغر.

وقال: «أمّا العلة والشيء الذي هو له تلك العلة ذاتها، والشيء الذي له علة، فمتلازمان، والحال فيهما هو هذا الحال». يريد بـ "العلة" الحدّ الأوسط، وبـ "الشيء الذي هو "له العلة ذاتها" الحدّ الأكبر (العلة الذاتية)، وبـ "الشيء الذي له علة" الحدّ الأصغر[85]. وبـ "الحال" [يعني] أنه متى اعتبرنا العلة داخل القياس، والحدّين الأكبر والأصغر، وذلك بالقياس إلى [الجزئيات] التي تندرج تحت الأصغر، وُجِدَ لزومٌ آخر غير اللزوم الذي يكون فيهما (الأكبر والأوسط) عند اعتبار كليهما بالنسبة إلى الحدّ الأصغر فقط. وإنما قال هذا لأنه قد بيّن من قبل أن التلازم بينهما بالنسبة إلى الحدّ الأصغر هو تلازم منعكس. ولكنه يريد أن يبيّن هنا أن الأمر ليس كذلك فيهما، عندما يُعتَبَر الحدّ الأكبر والحدّ الأوسط بالنسبة إلى ما هو تحت الأصغر. وبعد أن ذكر أن الحال فيهما هو بحسب ما ينسبان إليه، شرع يوضح ذلك فقال: «لأنه إن أخذت شيئًا هو علة للعلة نفسها في الجزئيات، فسيكون كثيرًا البتة». ـ يريد: أنك متى قارنت الحد الأكبر بالنسبة إلى الجزئيات التي تندرج تحت الحد الأصغر، لوجدتَ الأكبر أعمّ من كل واحد منها. ولكن من الواضح أنه متى كان الحد الأكبر على هذا النحو، فإن الأوسط يكون كذلك، وكذلك الأصغر نفسه، ولهذا سكت عن ذلك.

---

[85] وهو يقصد بـ "العلّة" الحدَّ الأوسط، وبـ "الشيء الذي هي علّته" الحدَّ الأكبر، وبـ "الشيء الذي فيه العلّة" الحدَّ الأصغر.

وبعد أن ذكر هذا، أورد مثالاً على ذلك وقال: «كما في المثال، إذا كانت الزوايا الخارجية مساوية لأربع زوايا قوائم، فإنها تزيد على كون الشيء مثلثاً ورباعي الأضلاع». والمقصود أن مثال ذلك هو أنه حين يُحمل على المثلث أن زواياه الخارجية تساوي أربع قوائم، فإن هذا الحكم يكون أعمّ من المثلث، ويثبت ذلك أيضاً إذا حُمل على الزوايا الخارجية للشكل الرباعي –أي أربع قوائم فقط– فهو إذن أعمّ من الشكل الرباعي. وقد أخذ في هذا المثال أربعة حدود، أحدها هو مساواة الزوايا الخارجية لأربع قوائم، وهو الحدّ الأكبر. والحدّ الأوسط هو الذي يُبيَّن به أن المثلث والشكل الرباعي كلاهما يجمع زوايا خارجة بهذه الصفة. والحدّ الأصغر هو مجموع المثلث والشكل الرباعي، أي الطبيعة المشتركة لكليهما. ثم حكم بأن مجموعهما يتصف بهذه الصفة، أي أن زوايا كل منهما الخارجية مساوية لأربع قوائم، والحدّ الرابع هو المثلث أو الشكل الرباعي. ولهذا فإن ما يترتب على ذلك هو وجود قياسين هنا، لأنه كلما أضيف حد إلى الحدّود الثلاثة، أضيف قياس.

ثم قال: «ولكن عندما يؤخذان معاً، فإنهما يكونان على السواء». والمعنى هو أنه عندما يؤخذ الحدّ الأكبر مع الحدّ الثالث، الذي هو الحدّ الأصغر في القياس الأول –أي مساواة الزوايا الخارجية لأربع قوائم مع مجموع المثلث والشكل الرباعي– فإن كل واحد من الحدّين يُحمل على الآخر بحملٍ منعكس، وهو الحمل الذي يكون على السواء. ثم قال: «وهذا، لأن كل ما له أربع زوايا خارجية مساوية لأربع زوايا قوائم، فإن الحدّ الأوسط فيه يكون واحداً بالتشابه». والمعنى هو أنه يتبع أن يكون المحمول، الذي هو الحدّ الأكبر، مساوياً لجميع الأشكال

التي توجد فيها هذه الخواص، لأن الحدّ الأوسط فيها واحد بعينه، وهو ينعكس مع الحدّ الأكبر والأصغر. وبالمثل ينعكس معه أيضاً.

فإذا كان الأمر هكذا كما ذكر، فمن الواضح أن هذا المطلوب هو مطلوب أوليّ وبذاته، ولكنه يخص جميع الأشكال التي لها هذه الخواص، أي التي تكون زواياها الخارجية مساوية لأربع زوايا قوائم، ويُبرهن عليها في المثلث أو الشكل الرباعي لا بسبب الطبيعة المشتركة لكليهما: وهذا مثل من يبرهن على أن (مجموع) زوايا المثلث متساوي الساقين مساوٍ لقائمتين، لا لكي يبرهن على ذلك في المثلث على الإطلاق، أي لكي ينتج لنا برهان عرضي لا من أجل البرهان الذاتي.

فبحسب ما تقدم في كلامنا، فإن المطالب نوعان: ذاتي وعرضي، وأن الوضع الطبيعي هو أن ينتج العرضي بسبب الذاتي، أي بسبب الذاتي الأولي. ولهذا السبب، فإنّ من لم يضع شرطًا في البراهين الجوهرية الأولى المُستمدة من طبيعة الجواهر، فقد أخطأ قطعًا، على النحو الذي وُجِد أن أبا نصر (الفارابي) قد فعله في كتابه هذا. ولكن قد يسأل سائل في هذا المثال فيقول: إننا نجد حدًا أوسط يُبرهَن به على هذا العَرَض للمثلث بمعزلٍ عن المثلث نفسه، وذلك لأنه يلزم قطعًا أن تكون زوايا المثلث الخارجة مساوية لأربع زوايا قوائم، لأنها ضعف الزوايا الداخلة، وقد بُرهِنَ من قبل على أن الزوايا الداخلة مساوية لقائمتين. والشكل الرباعي هو مثال على مثل هذه الحدّود الوسطى، وذلك كما لو بُرهِنَ على تساوي زوايا المثلث لقائمتين في المثلث متساوي الساقين على حدة، وفي المثلث متساوي الأضلاع على حدة، بحدودٍ وسطى مختلفة.

ولكن هذه المسألة المطلوبة إنما يُبرهَن عليها للشكل من حيث هو شكل، وذلك لأن الشكل، من حيث هو شكل، له زوايا خارجة مساوية لأربع قوائم. والعلة في ذلك، أولًا، هي أن كل خط يقطع خطًا آخر يُحدِثُ من التقاطع أربع زوايا مساوية لأربع زوايا قوائم، وكل زاويتين منها مساويتان لقائمتين. والعلة الثانية هي أن مجموع الزوايا الخارجة عن أي شكلٍ يساوي دائمًا مجموع كل الزوايا التي تتكون عند النقطة التي تتقاطع عليها خطوط المثلثات التي ينقسم إليها الشكل، أي النقطة التي تنقسم عندها خطوط المثلثات الداخلية للشكل. والبرهان على ذلك أيضًا هو أنه في كل شكل، نجد أن كل زاوية من زواياه الخارجية مع زاويته الداخلية تساوي قائمتين، ويكون [مجموع] القوائم بحسب عدد زوايا [الشكل]. فإذا كان الشكل مثلثًا، كانت الزوايا القوائم ستًا، أي تلك التي تحصرها الأضلاع الخارجية مع أحد أضلاع الشكل، وهذه هي صفة عدد المثلثات الواقعة في الشكل. أما إذا كان الشكل رباعي الأضلاع، كانت الزوايا القوائم الخارجية والداخلية مساوية لثماني زوايا قوائم، ويكون ذلك مساويًا في العدد لزوايا المثلثات التي ينقسم إليها الشكل الرباعي.

ومتى استُوفِيَت الزوايا المشتركة، وهي زوايا الشكل نفسه، تبقى الزوايا الخارجية مساوية للزوايا التي عند النقطة التي تتجمع عندها المثلثات التي ينقسم إليها الشكل. ومن لم يعرف هذه الطبيعة، فإنه لا يعرفها بعلتها الجوهرية. وإذا أُريد برهانٌ لكي يُعرف الأمر على حقيقته (أو: على ما هو عليه في ذاته)، فيجب ألا يكون برهانًا ما يُعلِّم هذه الخاصة عن المثلث أو الرباعي دون هذا الحدّ الأوسط.

وبعد أن بينا هذا، فلنرجع إلى ما فارقناه، ولنقل إنه لما كان هذا القول مركباً من قياسين، أي من ذلك الذي يبرهن على مساواة الزوايا الخارجية لأربع قوائم في المثلث وحده، وفي رباعي الأضلاع وحده، فقد كان هناك حدان أوسطان، وبدأ يوضح أن الحد الأوسط الأول هو واحد لشيء واحد، والحد الأوسط الآخر هو واحد لأشياء كثيرة.

وقال: «أما الحد الأوسط الأول فهو قول الحد الأكبر، فإن جميع العلوم إنما تكون بالحدود»، أي أن أوسط هذا القول واحد، لأنه حد (تعريف) الحد الأكبر، وحدود الأشياء المحدودة واحدة. فيجب إذن أن يكون الحد الأوسط هو حد الحد الأكبر، لأن العلم المقصود في جميع الأشياء في العلوم هو أن تُعرف بحدودها.

وبعد أن قال هذا، ضرب مثالاً. وقال: «مثال ذلك أن تساقط الأوراق هو أمر مرتبط بالكرمة وأعم منها، وهو مرتبط كذلك بالتين وأعم منه، ولكنه ليس أعم من كل [ما يتساقط ورقه] بل هو مساوٍ له. فلو أخذ أحد أن الحد الأوسط الأول هو القول "تساقط الأوراق"»، فإن مثال هذا هو أن تساقط الأوراق عَرَض مرتبط بالكرمة وهو أعم منها، وهو مرتبط كذلك بالتين وأعم منه. وأما عندما يُسأل عن هذه الأشياء، فإنه يكون أعم منها. وأما عندما يؤخذ [هذا العرض] من جهة الطبيعة التي يُحمل عليها "تساقط الأوراق" حملًا أوليًا وبالذات، فإنه يكون مساويًا لها. وهذا ما أشار إليه بقوله: "ولكنه ليس أعم من الكل، بل هو مساوٍ له"، أي أن هذا العَرَض، الذي هو تساقط الأوراق، ليس أعم من جميع الأشجار التي تتساقط أوراقها، بل هو مساوٍ لها. ومن حيث إنه عندما يُبرهَن على مثل

هذا المحمول لمثل هذا الموضوع بالذات، فإنه يُبرهَن عليه بحد أوسط واحد، وهو حد الحد الأكبر.

وقال: «فلو أخذ أحد أن الحد الأوسط الأول هو القول "تساقط الأوراق"»، أي أن الحدود الثلاثة لهذا القياس تكون متكافئة (ينعكس بعضها على بعض)، فيكون البرهان برهان العلة (برهان لِمَ). وذلك بأن يُبرهن شخص على أن تساقط الأوراق يعرض للشجرة التي تتساقط أوراقها بواسطة حد أوسط يكون هو حدّ تساقط الأوراق نفسه. كما لو برهن شخص على أن كل الأشجار التي تتساقط أوراقها – كأن تقول مثلاً إن الأشجار عريضة الأوراق تتساقط أوراقها – لأن الرطوبة التي تغتذي بها الأوراق تتجمد في مثل هذا النوع من الشجر.

وأما قوله: «وهذا يصير وسطًا للأول»، أي الذي هو أحد هذين الاثنين [التين أو الكرم]، فإنه يقصد بذلك أنه الحد الأوسط للقياس، الذي به يُبيَّن أن هذا العرض [تساقط الأوراق] ثابت للتين أو للكرم، وهو الحد الأصغر للقياس الأول، وهو "كل الأشجار التي تتساقط أوراقها". وقد سمّاه "الأول" بمقارنته بالحد الأصغر للقياس الأول. وأما القياس الأول فيُصاغ هكذا: الكرم شجرة عريضة الأوراق، وكل ما هو عريض الأوراق تتساقط أوراقه، وهكذا يُستنتج من ذلك أن أوراق الكرم تتساقط. وأما القياس الثاني فهو [القياس] الذاتي الأول، والذي يُركَّب هكذا: الشجرة عريضة الأوراق تنعقد فيها الرطوبة التي بها تتغذى أوراقها وذلك بسبب قسوة الخريف، وكل شجرة تنعقد رطوبتها تتساقط أوراقها، ويُستنتج من ذلك أن الشجرة عريضة الأوراق تتساقط أوراقها.

وحين قال: «ومرة أخرى، وسط هذا هو انعقاد الرطوبة»، أي، هو الحد الأوسط الذي به يُبيَّن أن تساقط الأوراق يعرض لجميع الأشجار التي تتساقط

أوراقها. أقول، [أعني] الأشجار التي هي عريضة الأوراق، وهو على سبيل المثال: "في هذه الشجرة تنعقد الرطوبة التي بها تتغذى أوراقها. وقال أيضًا: «أو شيء آخر من علل هذا»، أي من علل تساقط الأوراق، لأنه لم يُبيَّن هنا هذا الأمر، أعني، أن علة تساقط الأوراق هي انعقاد الرطوبة الواصلة إلى الأوراق. وحين قال: «وهو انعقاد اللبن المتكثف في البذرة»، أي أن هذا هو تعريف تساقط الأوراق، لأنه لو سأل سائل ما هو تساقط الأوراق، لقيل له إنه انعقاد اللبن المتكثف في بذرة الثمرة نفسها. وهذا، إذا سلمنا بأن هذه هي العلة نفسها.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وأما في الأشكال، فإن الكمال، الذي يُطلب باقتران العلة والشيء، والذي هو مع علته ذاتها، يكون بأن يوجد (أ) في كل (ب)، و(ب) بدوره في كل كلي (د) الذي هو أعم منهما ويتجاوزها [أي أن نطاق (ب) أوسع من (د)]. ويكون (أ) كلياً لـ(د)، وهذا لأنه يُدعى "كلياً" على كل حال، إذا لم يكن ينعكس مساوياً له. أما الكلي الأول فيُدعى ذلك الذي لا ينعكس معه كل فرد بالتساوي، أما "المجموع" فينعكس معه بالتساوي. و(ب) هي العلة في أن يوجد (أ) في (د). فيلزم إذن ألا يكون (أ) أعم من (ب)، مع أنه يوجد في (د) بزيادة [أي أن يكون أوسع نطاقًا من د]؛ فإن لم يكن كذلك، [فإذا كانت (أ) لا تتجاوز (ب) في وجودها، وتُحمل على الموضوع بواسطة (ب)]، فلماذا يكونان معاً منسوبين إلى (ب)؟ ولماذا تكون هذه أي (ب) هي العلة الخاصة؟ أعني: هي علة الموضوع. وإذا كان (أ) موجوداً في كل أفراد (هـ)، فبأي شيء تكون هي [أي هـ] كلها شيئاً واحداً، وتكون آخر غير (ب)؟ وهذه، كيف يجد سبيلاً ليقول إن كل ما يوجد فيه (د) يوجد فيه (أ)، وليس كل ما يوجد فيه (أ) يوجد فيه (هـ)؟ ولِمَ لا توجد علة ما ل (هـ)، كما هو الحال ل(د)؟ فأن (أ) موجودة في كل أفرد (هـ). ولذلك فإن (هـ) نفسها، إذا جمعت معًا تكون شيئاً واحداً؟[86]،[87]

[86] (د)={4,6,8,10,12....}، (ب)= كونها متساويان، (أ)= اثنان واثنان، ثلاثة وثلاثة، أربعة وأربعة....
[87] تساقط الورق. جفاف النسغ. عريض الورق. الكرم. الجوز. التين. أ. ب. هـ. د.

(<u>ترجمة "متّى":</u> وأما في الأشكال فهكذا تكون التوفية للذين يطلبون اتصال العلة والأمر، الذي العلة علته. فلتكن آ موجودة لكل بَ. ولتكن بَ لكل واحد من دَ وتفضل علته، ف آ ل ب تكون كلية ل د. وذلك أني إنما أسمّي كلياً لما لم يرجع بالتساوي، وأما الكلي الأول فأسمي ما لم ينعكس عليه كل واحد بالتساوي، وجملتها منعكسة عليه مساوية له. ف بَ هي العلة في أن تكون آ موجودة ل دَ. فقد يجب إذاً أن تكون آ لا تفضل في وجودها ل دَ وامتدادها معها على بَ، وإلا لم تكن هذه علة تلك خاصة، أعني علة الموضوع، فإن كانت آ موجودة لجميع الهاءات فتكون تلك كلها شيئاً واحداً هو شيء آخر غير ب، وإلا فكيف يوجد السبيل إلى القول بأن كل ما يوجد له ح يوجد له آ؟ وليس كل ما يوجد آ يوجد له هـَ، فلِمَ لا توجد علة ما كما آ ل دَ؟ وذلك أنها موجودة لجميع الدالات؛ فالهاءات إذن تكون معاً شيئاً واحداً).

<u>التفسير</u>

قصده في هذا هو أن يعلّم أن من يبرهن على وجود شيء في أشياء كثيرة بواسطة علل كثيرة، حتى تكون هذه الأشياء الكثيرة لأجل علة واحدة بعينها، فإن طريقه في هذا هو أن يبرهن على ذلك في شيء واحد بواسطة علة واحدة بالحدّود الوسطى، وذلك لأنه إذا لم يسلك هذا الطريق، فلن تكون طريقته طبيعية.

وقوله: «إن الكمال في الأشكال سيكون على هذا النحو، للذين يطلبون اقتران العلّة بالشيء، الذي هو علّةٌ لعلّته نفسها». [معناه] أنه متى طُلب قياسٌ مطلق، يُقرَن به المعلول ذو العلّة بشيء ما، هو علّته بواسطة أمور أكثر من واحد، فإن السبيل هو أن يُطلب شيءٌ بواسطة شيء آخر بحدٍّ أوسط هو علّته الخاصة به، ثم أخذ تلك العلّة في برهان هذا على ما يندرج تحته، وهو ما يوجد فيه بواسطة علّته الخاصة به، كما في المثال، فيؤخذ أنه موجود أيضاً في ذلك

الذي يندرج تحت (ب)، ولهذا فإن (أ) يوجد في (د)، لأنه حينئذ سيوجد (أ) في أشياء كثيرة تندرج تحت (د) بواسطة حد أوسط واحد وهو (ب).

وهذا هو ما أراده بقوله: «وسيكون (أ) موجوداً في كل (ب)، و(ب) موجوداً في كل واحد من أفراد (د)، وأعمّ منها». والمعنى: أن (أ) سيؤخذ مكان الحدّ الأكبر الذي هي علته، و(ب) مكان الحدّ الأوسط الذي هو العلّة، وما يندرج تحت (د) مكان الحدّ الأصغر الذي له (فيه) العلّة، وبما أن (أ) موجود في كل (ب)، و(ب) موجود في كل واحد مما يندرج تحت (د)، فإن (أ) سيكون أعمّ من كل واحد مما يندرج تحت (د)، أي أنه سيكون أكثر كلية منه، لأنه هو مساوٍ لـ (د)، أما الأشياء التي تندرج تحت (د) فهي جزئياته الخاصة به والمختصة به. وبهذه العملية نكون قد بيّنا شيئاً واحداً لأشياء كثيرة بواسطة علة واحدة.

ومثال ذلك من الأمور المادية: أن يكون مكان (أ) "تساقط الأوراق"، ومكان (ب) "تجمّد الرطوبة"، ومكان (ج)[1] "الشجرة عريضة الورق"، وما يندرج تحت "الشجرة عريضة الورق" هو مثل التين والكرمة وغيرها، وسيُركَّب القياس، الذي تكون فيه العلّة علة لأمور متعددة، على هذا النحو: تساقط الأوراق موجود في كل شجرة تتجمد رطوبتها، وتجمد الرطوبة موجود في شجرة التين، فينتج عن ذلك أن تساقط الأوراق موجود في شجرة التين. وهكذا يُستنتج بنفس هذا الحدّ الأوسط أن تساقط الأوراق موجود في الكرمة.

وعندما قال: «وسيكون (أ) كليًّا بالنسبة لِ (د)»، فالمعنى هو أن (أ)، الذي هو الحدّ الأكبر، سيكون أعمّ مما هو تحت (د). وبعد ذلك أشار بلفظ "الكلي" بخصوص هذا الوضع — وهو اللفظ الذي يبحث في المعاني في هذه الصناعة (أي صناعة المنطق) — وأوضح الأمر الذي يؤكد برهانه، فقال:

«وهذا، لأنه يُدعى بالفعل كليًّا، هو الذي لا ينعكس على السواء». وهو يعني بذلك ما لا يكون فيه المحمول مساويًا للموضوع، إلى أن يُعكَس مع الموضوع، أي أن يُحمَل المحمول على كل الموضوع. ولأن (ب) و (د) كلاهما أعمّ مما هو تحت (د)، فإنه يعني بـ "الكلي" هنا "الأكثر كلية" (أو الأعمّ). وهنا يوجد كليّان بالنسبة لما هو تحت (د)، أحدهما (ب) والآخر (د). ولأنهما (ب) و (د)، فعندما نُثبِت الأمر من جهة الحدّ الأكبر، يكون (ب) هو الأول. وهذا هو "الكلي الأول الجوهري"، وهو بالفعل ما يُقصد هنا بـ"الكلي" في قوله «(أ) سيكون كليًّا».

ثم شرع في بيان السبب الذي به يتميز هذا الكلي الأول عن الثاني، وقال: «يُدعى الكلي الأول ذلك الذي لا ينعكس كل واحد معه على السواء، وجميع الأشياء تنعكس معه وهي مساوية لها». ـ يريد: ولكني أريد بالكلي الأول هنا الحدّ الأوسط، الذي هو أعم مما هو تحت (د)، وهو مساوٍ لـ (د) نفسه. كما في المثال، لأن انجماد الرطوبة مساوٍ لشجر الأوراق العريضة. وذلك لأن كل شجر ذي أوراق عريضة تنجمد رطوبته، وهذا ليس مساوياً لما هو تحت (د)، وهو ذلك الذي يندرج تحت شجر الأوراق العريضة من الأنواع. وهذا ما أراده بقوله: «وجميع الأشياء تنعكس معه وهي مساوية له»، وهو يقصد الطبيعة المشتركة بين الأنواع التي تقع تحتها، كما لو قلت: علاماتها هي الأوراق العريضة.

ثم قال: «و(ب) هو السبب في وجود (أ) في (د)، فيلزم إذن ألا يتجاوز (أ) نفسَه (ب)». ـ يريد: عندما يكون (ب)، وهو انجماد الرطوبة، سبباً لوجود تساقط الأوراق في شجر الأوراق العريضة، فإنه يلزم إذن ألا يكون تساقط الأوراق أعم من انجماد الرطوبة، لأنه لا يمكن أن يكون المعلول أعم من العلة.

وعندما قال: «وما يوجد في (د) بواسطة شيء آخر، فإذا كان (أ) لا يتجاوزه من خلال ما يوجد في (د)، فإنه يعتمد على (ب)». ـ يريد: بما أنه يلزم أن وجود (أ)، وهو تساقط الأوراق، في (د)، وهو [شجر] الأوراق العريضة، هو بسبب أن (ب)، وهو انجماد الرطوبة، موجود في (د)، وهو [شجر] الأوراق العريضة، فإنه بالمثل لن يتجاوز (أ) أيضاً (د)، أي لن يكون تساقط الأوراق أعم من شجرة الأوراق العريضة.

ثم قال: «وهذه الأسباب ستكون معاً قائمة على (ب)». ـ يريد: وحتى لو لم يكن [الأمر متعلقاً بـ] "لِمَ" [أي بالسبب]، فإن هذا يلزم، فعندما يكون (أ) في (د)، يكون فيه (ب). أي، عندما يوجد تساقط الأوراق في [شجر] الأوراق العريضة، فإنه يلزم أن يوجد فيه انجماد الرطوبة. ثم قال: «ولمَ تكون هذه علة مخصوصة، أي علة الموضوع». ومعناه، إذا كان ممكناً أن يوجد تساقط الأوراق في ذوات الأوراق العريضة من غير أن يوجد انجماد الرطوبة في الأوراق العريضة، فلأي سبب يكون انجماد الرطوبة علة لتساقط الأوراق، لأنه قد عُلم أنه متى وُجد المعلول وُجدت العلة.

ثم قال: «وإن كان (أ) موجوداً في كل (هـ)، فإنها كلها ستكون شيئاً واحداً، وهذا الشيء الواحد يكون من غير (ب)». ومعناه، وإن كان تساقط الأوراق موجوداً في كل أنواع الشجر الذي تتساقط أوراقه، وكانت هذه الأنواع كل واحد منها هو حرف (هـ)، مثال ذلك، فيلزم إذن أن تكون لكل شجرة تتساقط أوراقها، أي التي فيها حرف (هـ)، طبيعة واحدة، وتكون تلك الطبيعة من غير (ب)، وهو انجماد الرطوبة. ولكنه أراد بهذا أن يعلّم أنه لا يمكن أن يُحمل

انجماد الرطوبة على ما هو تحت هذه الطبيعة بذاته، إلا بواسطة هذه الطبيعة، وهي نفسها التي وضع لها اسم حرف (هـ).

ثم قال: «وهذا، كيف يوجد السبيل لأن يقال، إن كل ما فيه (د) ففيه (أ)، وليس كل ما فيه (أ) ففيه (هـ)» ومعناه، وإن لم تكن هذه الطبيعة التي فيها حرف (د)، أي عراضة الأوراق، [موجودة] من غير الحدّ الأوسط وهو انجماد الرطوبة، فكيف يصح لنا أن نقول إن كل ما فيه (د) أي عراضة الأوراق، فيه (أ)، وليس كل ما فيه (أ) أي تساقط الأوراق، فيه (هـ) أي الكرمة؟ ولكنه أراد أنه إذا كان حمل (أ) على (هـ) بواسطة (ب) فقط، فإنه يلزم أن كل ما فيه (ب) ففيه (أ)، وكل ما فيه (أ) ففيه (هـ)؛ لأن هذه هي هيئة حمل المطلوب مع موضوعه، متى بُيّن أنه في الموضوع بمقدمات مباشرة (لا واسطة فيها).

ثم قال: «ولِمَ لا توجد له أيضًا علة ما، على النحو الذي لـ (أ) في (د)، وهذا لأن ذلك الشيء نفسه موجود في كل (هـ)». والمعنى هو، إضافة إلى ذلك، أن العلة لا توجد في حمل (أ)، وهو تساقط الأوراق، على كل واحد من (هـ)، أي أنواع الشجر الذي تتساقط أوراقه. فالعلة هي شيء غير (ب)، وذلك كما أنه توجد لوجود (أ) علة أخرى (ز) غير (ب)، أي كما يوجد لتساقط الأوراق في الشجر عريض الأوراق علةٌ غير انجماد الرطوبة اللبنية. ثم قال: «إذن ستكون (هـ) معًا شيئًا واحدًا». وهذا يعني أنه يترتب على ذلك أن توجد في جميع أنواع الشجر الذي تتساقط أوراقه طبيعة واحدة مشتركة، وهي التي تكون لها علة تساقط الأوراق بذاتها. ويجب تأمل هذا، وليكن هو (ج). فيحدث إذن أن يكون للشيء الواحد علل كثيرة. فقال:

(18)

العلة القريبة هى العلة الحقيقية

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: يجب إذن أن نبحث في هذا، وليكن هذا هو (ج). فمن الممكن بالتأكيد أن توجد علل كثيرة تكون عللاً لشيء واحد بعينه، إلا أنها ليست من حيث هي عللٌ، واحدةً بعينها بالنوع. كما في المثال، في سبب كون [الحيوانات] طويلة العمر، فذوات الأربع [تكون كذلك] لأنها لا مرارة لها، وأما الطيور فلأنها يابسة، أو لعلة أخرى. فإذا لم نصل مباشرة إلى الفرد، فلن يكون الحدّ الأوسط واحداً فقط، بل حدوداً كثيرة؛ وبالتالي ستكون العلل بالمثل كثيرة أيضاً. ولكن أيّ هذه الحدّود الوسطى هو علة الأشياء الجزئية؟ أهو شيء قريب من الكلي الأول، أم هو الذي عند الجزئيات؟ من الواضح بالتأكيد أن العلة هي من الأشياء الأقرب إلى الكلي الأول. وهذا لأن الأول الذي يقع تحت الكلي هو هذه [العلة]. كما في المثال: علة حمل (أ) على (ج) هي (ب)، وعلة حمل (أ) على (د) هي (ج)، و[علة] (ج) نفسها هي (ب)، ولهذه تلك نفسها.

(ترجمة "متّى": فقد يجب أن نبحث عن هذا؛ وليكن هذا ح. فقد يمكن إذن أن تكون علل كثيرة هي علل شيء واحد بعينه؛ إلا أنه ليس على أنها علل أشياء هي واحدة بأعيانها في النوع - مثال ذلك في أنها طويلة العمر: أما لذي أربع فألاّ تكون لها مرارة، وأما للطيور فهو أن تكون يابسة أو شيئاً آخر. فإن لم يكن يصر دفعة وينتهي إلى غير المتجزئة ولم يكن الأوسط واحداً فقط، بل كثيرة، فالعلل أيضاً هي كثيرة. فأيما من هذه الأوساط ليت شعري هو العلة للأشياء الجزئية؟ أترى هو الشيء الذي هو عند الكلي الأول، أو الذي هو عند الأشياء الجزئية؟ فمن البيّن أنه الأشياء القريبة جداً لكل واحد الذي له العلة، وذلك أن العلة في أن يكون الأول الذي تحت الكلي موجوداً هو هذا. مثال ذلك: العلة في أن تكون آ موجودة ل حَ هي بَ، والعلة في أن تكون آ موجودة ل دَ هي حَ، ول حَ بَ، ولهذه تلك نفسها).

التفسير

بعد أن أوضح [أرسطو] أن حمل "تساقط الأوراق" على جميع أنواع الشجر التي تتساقط أوراقها، إنما يكون بسبب حمله على الطبيعة المشتركة بين جميع الأشجار التي تتساقط أوراقها، وهي صلابة [النسغ وتجمده] و تجمد اللبن، أو الطبيعة التي هي دليل على عراضة الأوراق. وقد قصد بـ «الشيء القريب من الكل الأول» تجمد اللبن، الذي هو قريب من محمولات المطلوب، عندما تكون [الموضوعات] هي جزئيات الشجر ذي الأوراق العريضة. وهذا لأن هذه الطبيعة قريبة من الجزئيات، أي من موضوع المطلوب، وتلك الطبيعة [قريبة] من موضوع المطلوب.

ثم قال: «من الواضح أن الشيء القريب جداً من الكلي الواحد، والذي له علة». أي أن المعنى الواضح هو أن الشيء الأول هو الحدّ الأوسط، وهو القريب جداً من الكلي الواحد من بين الأمور الجزئية. وهذا هو ما قصده عندما قال "الذي له علة"، لأنه هو نفسه قدّم وقال: «إن الذي له علة هو الطرف الأصغر». وهذا كما أن كون "الشجرة ذات الورق العريض" أليق بأن تكون علة لتساقط أوراق الكرم والتين، ولكل شجرة تتساقط أوراقها، من [كون] " انعقاد الرطوبة [في العروق]" [علة لذلك]. وذلك لأن " انعقاد الرطوبة [في العروق]" هو بالتأكيد علة لكل نوع من أنواع الأشجار التي تندرج تحت "الشجرة ذات الورق العريض" بواسطة طبيعة "الشجرة ذات الورق العريض."

وقال: «وهذا لأن الأول الذي يقع تحت الكلي هو هذا». والمعنى هو أن العلة التي هي الحدّ الأوسط القريب من الأمور الجزئية هي أليق بأن تكون هي العلة، من [أن يكون] الأكبر، أي الحدّ الأوسط الثاني المعروف من الطرف الأكبر، وهو المشار إليه بقوله: «وهذا لأن الحدّ البعيد عن الطرف الأصغر هو

موجودٌ حتماً في الأصغر بسبب الحدّ القريب». كما في المثال، فإن " انعقاد الرطوبة [في العروق]" موجود في كل نوع من أنواع الشجر الذي يتساقط ورقه بسبب طبيعة "الشجرة ذات الورق العريض". وقد أوضح هذا الأمر بمثال فقط، فقال: "كما في المثال، علة وجود (أ) في (ج) هي (ب)، وعلة وجود (أ) في (د) هي (ج). والمعنى هو أن مثال ذلك أن علة وجود "تساقط الأوراق" في التين والكرم وفي كل نوع من أنواع الشجر التي تتساقط أوراقها، وهي "الشجرة ذات الورق العريض"؛ لأن وجود " انعقاد الرطوبة [في العروق]" فيها إنما يكون بواسطة "الشجرة ذات الورق العريض". ويؤخذ (أ) مكان كل نوع من الشجر الذي تتساقط أوراقه، و(ج) يؤخذ مكان كل نوع من الشجر الذي تتساقط أوراقه، و(ب) يؤخذ مكان "تجمد الرطوبة".

ولهذا قال: «وعلة أن (أ) يوجد في (د) هي (ج)، وعلة (ج) هي (ب)». وهذا يعني أن علة وجود (أ) في (ج) هي (ب). وحين قال: «ولهذا تلك هي نفسها»، فالمعنى هو أن علة وجود (أ) في (ب) هي (ب) نفسها. وهذا يعني أن علة أن تساقط الأوراق يلحق بتجمد اللبن هي تجمد اللبن نفسه. ولكن يجب أن تعلم أن ما يُقال عن العلة القريبة هو أنه يجب أن تكون علة لا على الإطلاق، بل علة لكون المحمول موجودًا (محمولًا على الموضوع). أما العلة الحقيقية (الحد الأوسط)، التي تكون في البراهين، والتي لا يختلط بها ما هو بالعَرَض، فهي التي تجمع كونها علة للحد الأصغر بدون واسطة (أي بدون حد أوسط)، وأن تكون علة لوجودها هي نفسها (أي الأكبر) في الحدّ الأصغر، وأن تكون واحدة[88].

[88] لأن هنا الأوسط هو هو ذاته الأكبر، أو يكاد (أو يشبه ذلك).

وعلى سبيل المثال في حالة الأوراق، قال: «إذن يجب أن نبحث عن هذا، وليكن هذا هو (ج)». والمعنى هو: عندما يتضح في الجزئيات التي يظهر فيها أن الأمر الأكثر كلية لها في طبيعة واحدة هو مساوٍ للعَرَض المطلوب البحث عنه، فإنه يجب حتمًا أن نبحث عن هذه الطبيعة، وأن يُبحث عن وجود العَرَض فيها، لأن هذا السؤال جوهري، وهذه العلة واحدة فقط. ثم قال: «من الممكن جدًا أن توجد علل كثيرة تكون عللاً لشيء واحد بعينه، إلا أنها ليست بحسب [الحقيقة] عللاً لأشياء واحدة ومتطابقة في النوع». والمعنى هو: إذا لم تكن هناك طبيعة واحدة مشتركة تجمع بين أيٍّ من الأشياء المطلوبة، فمن المناسب جدًا أن يكون للمطلوب علل كثيرة، إلا أن هذا المطلوب ليس واحدًا، بل بالاسم فقط، لا بالنوع أو بالجنس. وهذا يعني أنه لو كان واحدًا بالحقيقة، لكانت له علة واحدة، ولو كانت له علة واحدة، لكان له موضوع واحد.

وعندما قال: «التي هي علل لشيء واحد بعينه»، فإنه يقصد به "الواحد بالاسم". وحين قال: «إلا أنها ليست بحسب [الحقيقة] عللاً لأشياء واحدة ومتطابقة في النوع»، فهذا يعني أنها هي ليست عللاً لأشياء، أي للمطلوب الذي هو واحد في طبيعة واحدة.

وقد أورد مثالاً لهذا في الأشياء طويلة الأعمار، فقال: «مثلاً، تكون ذوات الأربع طويلة الأعمار لأنها عديمة المرّارة (أي الصفراء)»، وهذا مثال على ذلك، فإذا التمسنا علة طول العمر في حيوان طويل العمر، ولم توجد طبيعة واحدة يُحمل عليها وصف "طويل العمر"، علمنا يقيناً أن علة طول العمر مختلفة باختلاف أنواع الحيوان، وأن طول الزمان فيها ليس معنى واحداً. فمثلاً، توجد علة طول الزمان في الحيوان ذي الأربع في كونه قليل الصفراء، وتوجد في

الحيوان الطائر في قوة الحرارة واليبوسة، أو أي شيء آخر مما هو ظاهر، بحيث يُقال إنه علة لطول العمر. فلو كان طول العمر معنى واحداً لهذه الأنواع المختلفة، أي في ذوات الأربع والطيور، لَلَزِمَ أن تكون لها جميعاً طبيعة واحدة مشتركة، هي العلة في وجود طول العمر فيها، وتكون هي العلة القريبة لطول الزمان، التي حُكِمَ بوجودها على وجود طول الزمان في تلك الطبيعة.

وعلى مثال هذا تكون مسألة علة الكسوف الحادث للشمس والقمر، لأنه [أي اسم "الكسوف"] يُقال عليهما بالاشتراك في الاسم فقط، ولذلك كانت علة خسوف القمر غير علة كسوف الشمس. ثم قال: «إذا لم يكن [المفهوم] واصلاً إلى الأفراد مباشرة، فلن يكون هناك حد أوسط واحد فقط، بل حدود كثيرة؛ وبالتالي تكون العلل أيضاً كثيرة بالمثل». والمعنى أنه سيقع في هذه الحالة يقيناً، حين تكون العلل كثيرة، أن تكون العلة في أن شيئاً واحداً يوجد في أشياء كثيرة بذاته وبلا واسطة، أي أنه يلزم أن يكون ذلك الشيء الذي يُظن أنه مطلوب واحد، ليس بواحد. ولأن هناك عللاً كثيرة –بما هي علل– لوجود شيء واحد في أشياء كثيرة بسبب طبيعة تشملها تلك الأشياء الكثيرة، فإن المطلوب فيها يكون يقيناً واحداً في الحقيقة، وتكون العلل كثيرة في نوعها بالعَرَض.

وقال: «إذا لم يكن [السبب] يصل إلى الفرد مباشرة». والمعنى هو: إذا لم يوجد محمول المطلوب (المسألة) في الأنواع الجزئية منعزلًا عن الطبيعة المشتمل عليها في هذه الأنواع، بل يوجد فيها معًا بسبب تلك الطبيعة المشتمل عليها فيها، فإن الأسباب حينئذ تكون كثيرة بالعرض، والمطلوب واحد بالحقيقة. ولما كان الأمر كذلك، بحيث يوجد بين المطلوب والأنواع الأخيرة حدّان أو أكثر، شرع في البحث أيّ هذه الحدّود هو الحدّ الأوسط بالحقيقة. وقال: «فهل أحد هذه

الحدّود الوسطى هو علة الأشياء الجزئية، أم [هو الحدّ] الأقرب إلى الكلي الأول، أم الذي هو عند الجزئيات [أي الأقرب إليها]؟». وهو يقصد، أي، كما في حالة [البحث عن علة] سقوط أوراق الكرمة، حيث يوجد حدّان أوسطان، أحدهما هو "انعقاد الرطوبة [في العروق]"، والآخر هو "كونها شجرة عريضة الأوراق"؛ فهل أحد هذين الحدّين هو علة سقوط الأوراق عن الكرمة والتين

(19)

إدراك المبادئ

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: إذن، فيما يتعلق بالقياس والبرهان، فقد اتضح ما هو كلٌ منهما وكيف يكون، وكذلك الأمر بالنسبة للعلم البرهاني، فهو نفس الشيء).

(ترجمة "متّى": أما ما القياس، وما البرهان فكيف يكون كل واحد منهما ـ فذلك ما قد تبيّن. وقد تبيّن مع ذلك أيضاً ما العلم البرهاني، فكيف يكون؛ وذلك نهما شيء واحد بعينه).

التفسير

لقد بُيّن الآن ما هو القياس، وما هو البرهان، وعلى أي نحو يتكون كل واحد منهما. وقد بُيّن مع هذا أيضاً ما هو العلم البرهاني، وكيف يكون ذلك، فإن هذين الأمرين هما شيء واحد بعينه. وبما أن البرهان هو قياسٌ من مقدماتٍ خاصة به، فإن النظر في القياس هو جزء من النظر في البرهان. ولذلك بدأ أرسطو بكتابه الأول [التحليلات الأولى]، ليكون قصده من البحث في القياس هو ما أسماه "النظر في البرهان وفي العلم البرهاني"، ولهذا السبب سمّاهما كليهما باسم واحد.

وبعد أن اكتمل نظره في القياس في كتاب "الأولى"، وفي الكتاب الخاص به –أي في كتاب "الثانية" [كتاب البرهان]– اكتمل ما كان قد بقي من النظر في البرهان نفسه، وهو النظر في مادة القياس البرهاني. وقد أوضح في آخر هذا الكتاب أن القصد الذي كان يهدف إليه وقدم له في صدر كتاب "الأولى" قد

اكتمل الآن. فهذا هو ما كان يقوله في صدر كتاب "الأولى": "إن ما نقصده هو البرهان، وما يدور حوله البحث هو العلم البرهاني."

ويقول: «ما هو القياس، وما هو البرهان، وعلى أي نحو يتكون كل واحد منهما، فقد تم بيانه الآن»، أي أن حقيقة ماهية القياس وماهية البرهان –وهو الأمر الذي قصدناه في بداية هذه الكتب– قد اكتمل الآن، وقد تم ما كان مقصوداً بيانه. ثم قال في هذا الموضع. وإنما قال هذا لأنه لم يبقَ شيء من البحث في القياس والبرهان إلا وقد صرّح به. فالعلم التام بكل شيء هو الذي يحيط بمعرفة أنواع تلك الأشياء، ومعرفة ما به تتقوّم تلك الأنواع، أعني: معرفتها بحدودها، وأسباب حدودها، ومعرفة الأعراض التي تلحقها.

ولأنه كان قد بيّن هذه الأمور الثلاثة في كتاب «القياس» (التحليلات الأولى) بخصوص القياس نفسه، وبيّنها مرة أخرى بخصوص حقيقة البرهان نفسه في كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية). فحقاً إذن، بعد أن فرغ من هذا كله، قال إنه قد تبيّن له ما كان يقصده. ولأن البرهان يوجد في العلم البرهاني، قال: «ومع هذا فقد تبيّن أيضاً ما هو العلم البرهاني»، أي العلم المطلوب في العلوم النظرية.

وحين قال: «فإن كليهما شيء واحد بعينه»، أي إن علم البرهان والعلم البرهاني كلاهما شيء واحد، مثلما أن البياض والأبيض هما شيء واحد بعينه. ولذلك، متى تبيّن لأحدٍ ما هو البياض، فقد تبيّن له ما هو الأبيض، ولهذا فإن السؤال عما هو البياض هو لأجل معرفة ما هو الأبيض

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: أما عن المبادئ وكيف تثير الشكوك حولها: فإنه لا يمكن لمن لا يعرف المبادئ الأولى التي هي بلا وسط (أو: غير ذوات وسط) أن يعلم بالبرهان، وهذا الأمر نابع مما قدمناه وقررناه. وأما عن المعرفة التي بلا واسطة، فقد يشك أحدهم هل هي [من جنس المعرفة البرهانية] نفسها أم لا، فيشك ويقول: هل كلاهما علمٌ، أم لا؟ أم أن العلم يقع على أحدهما، بينما الآخر هو من جنس آخر؟ وهل هذه الملكات تتجدد فينا لكونها لم تكن فينا، أم أنها كانت فينا فنسيناها؟ وإذا كنا نمتلكها [بالفطرة]، لكان ذلك محالاً؛ وذلك لأنه يلزم عنه أن نمتلك معارف أقوى من البرهان، وتكون في ذات الوقت خافية علينا. أما إذا كنا قد اكتسبناها لاحقاً، ولم نكن نمتلكها من قبل، فكيف السبيل لنا إلى أن نعرفها ونتعلمها، ونحن لا نمتلك معرفة سابقة بها؟ وهذا محال، كما قيل في شأن البرهان).

(ترجمة "متّى": فأما في المبادئ: كيف تكون معلومة، وأي ملكة هي عارفة بها، فليكن ذلك ظاهراً من هاهنا، بأن نتقدم أولاً فنأتي في أمرها بشكوك. فأما أنه لا يمكن أن يعلم أي شيء بالبرهان من لم كن عالماً بالمبادئ الأُوَل التي هي غير ذات وسط، فذلك قد تقدّمنا فأخبرنا به. وأما أن العلم الذي بغير ذات وسط أترى هو واحد بعينه أم ليس هو كذلك - فللإنسان أن يتشكك في ذلك. وقد يتشكك ويقول: أترى أخذ كل واحد من الأمرين هو معرفة علم، أم لا؟ أم بأحدهما يقع علم، وبالآخر هو جنس ما آخر؟ وليت شعري أهذه الملكات تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا، أم كانت موجودة فينا ونحن ناسون لها؟ - فإن كنا مقتنين لها فيكون شنعاً).

التفسير

إنّ معرفة من أين حصلت لنا المبادئ الأولى للبرهان، وبأيّة قوة حصلت لنا، وكيف حصلت، وما هي طبيعة هذه المقدمات، هو أمرٌ بيّن أنه ليس من علم المنطق، ولهذا السبب أورد هذا البحث. فبعد أن بيّن ما كان يقصده في أمر القياس البرهاني نفسه وقد تمّ له ذلك، لكن لمّا كان العلم بهذه الأمور يجعل العلم بالبرهان أوثق وأيقن، فإنه يطرح المسألة: "هل المبادئ الأولى للبرهان تُعلَم بالبرهان، أم بغير برهان". فإن كانت تُعلَم بغير برهان، فهل تُعلَم بشيء آخر أم

بذاتها. ولهذه الأسباب، بدا له أن يذكر هنا طبيعة هذه المقدمات، التي هي الأولى في البرهان، بقدر ما يمكن أن يُنظر في أمرها في هذا الموضع، حتى ينال الناظر في البرهان كمال علمه بالبرهان، وذلك بسبب علمه بما سيظهر من أمر تلك المقدمات هنا.

فإنه إذا بُيّن لأحدٍ أن المقدمات الأولى تُكتسب بقوة أخرى غير قوى الحس والخيال، وأنها تحدث فينا بالطبع، وأن الكلّي شيء مغاير للشيء الجزئي نفسه، عندئذٍ تُعرف طبيعة هذه المقدمات، ويُعرف مقدار قوة التصديق بها بعد أن يحصل له هذا العلم الأكمل، ويصير علمه بالبرهان أيضاً أقوى وأمتن.

وبعد أن قال هذا، ضرب مثالاً فقال: «على سبيل المثال، لأن "تساقط الأوراق" هو [عَرَضٌ] لازمٌ للكرمة وأعمُّ منها، وهو أيضاً لازمٌ للتينة وأعمُّ منها، لكنه لا يعمّها كلها [أي الأشجار متساقطة الأوراق]، بل هو مساوٍ لها في العموم. فلو أن أحداً أخذ الحد الأوسط الأول ليكون هو تعريف "تساقط الأوراق». ومعنى ذلك أن مثال هذا هو أن "تساقط الأوراق" هو عَرَضٌ مرتبط بالكرمة وهو أعمّ منها، وهو كذلك مرتبط بالتينة ويعمّها [أي أعم منها]. وعندما يكون هذا المطلوب [المحمول] لهذه الأشياء أعمّ منها، ولكن عندما يؤخذ [هذا العرض] من جهة الطبيعة التي يُحمل عليها "تساقط الأوراق" أولاً وبالذات) ، فإنه يكون مساوياً لها في العموم. وإلى هذا أشار بقوله: «لكنه لا يعمّها كلها، بل هو مساوٍ لها»، أي أن هذا العَرَض، الذي هو تساقط الأوراق، ليس كلياً لجميع الأشجار التي تتساقط أوراقها، بل هو مساوٍ لها [في العموم].

ومن هنا، فعندما يُبرهَن على مثل هذا المطلوب لمثل هذا الموضوع على نحو ذاتي، فإن البرهان يتم بحد أوسط واحد، وهو تعريف (حدّ) الحد الأكبر.

فقال: «فلو أن شخصاً فهم أن الحد الأوسط الأول هو حدّ تساقط الأوراق»، أي أن الحدود الثلاثة لهذا القياس تكون متكافئة، ويصير البرهان برهان عِلّة، بحيث يبرهن الشخص على أن "تساقط الأوراق" يعرض للشجرة التي تتساقط أوراقها، وذلك بواسطة حد أوسط يكون هو حدّ "تساقط الأوراق" نفسه. ومثال ذلك كما لو برهن شخص على أن كل الأشجار التي تتساقط أوراقها [هي كذلك]، كأن يقول إن الأشجار ذات الأوراق العريضة تتساقط أوراقها لأن الرطوبة التي تتغذى بها الأوراق تتجمد في هذا النوع من الشجر.

وحينما قال: "وهذا هو الحد الأوسط الأول، الذي هو تتعلق بالآخر من هذين الاثنين"، فإنه يقصد بذلك أن الحد الأوسط للقياس، و هل المعرفة بها (أي بالمبادئ) والمعرفة بالنتائج المأخوذة منها، هي قوة واحدة من قوى النفس، أم هي علوم متمايزة تُدرَك بقوى متمايزة من قوى النفس. ثم قال: فإنه يمكن أن يُشَكَّ فيقال: «أترى كلتا الهيئتين [الحالتين الذهنيتين] علماً أم لا؟ وهل يقع على إحداهما [اسم] العلم، وعلى الأخرى جنس آخر [من المعرفة]؟»، أي، الشك هو هذا: أترى كلتا الحصيلتين [أي تحصيل المبادئ وتحصيل النتائج] علماً، تقعان في مرتبة واحدة وبقوة واحدة من قوى النفس، أم أن إحداهما تحصل لنا بإحدى قوى النفس، والأخرى تحصل بجنس آخر من أجناس قوى النفس؟ أعني علم المبادئ والعلم الحاصل عن المبادئ.

وقد يكون قصده شكاً آخر، وهو: هل العلم بحقيقة المبادئ يحصل لنا بنفس نوع العلم الذي يحصل لنا به العلم بحقيقة النتائج؟ وهل مبادئ البرهان تحتاج إلى برهان؟ أم أن علم المبادئ يحصل لنا بنوع يختلف عن ذلك النوع الذي يحصل لنا به علم النتائج. وهذا هو الشك الأول، أو المسألة الأولى: هل

القوة التي تدرك المبادئ هي نفسها القوة التي تدرك النتائج. وهذا واضح من ترجمة أخرى؛ فإننا نجد بدل هذه الفقرة ما يلي: «وقد يشك أحدهم فيقول: أترى القوة التي بها يكون العلم البرهاني هي نفسها القوة التي بها يكون علم المبادئ، أم هي قوة أخرى مختلفة عنها؟». أي، قد يشك أحدهم فيقول: أترى مبادئ البرهان والأمور التي تُبرهَن، كلاهما يُعلَم بالبرهان، أم أن أحدهما يُعلَم بالبرهان، وللآخر قوة أخرى بها يُعلَم. والواضح بذاته في هذه الترجمة أن الأمور التي يُبحث فيها هي مسألتان:

- إحداهما هي، هل القوة من النفس التي تدرك النتائج هي نفسها التي تدرك المقدمات (المبادئ).
- والثانية، هل نحو(كيفية) العلم الذي به تحصل المقدمات هو نفس نحو العلم الذي به تحصل النتائج.

وحين قال: «وهل هذه الملكات تتجدد فينا من جهة أنها لم تكن فينا، أو أنها كانت فينا ونحن نسيناها». فالمعنى، ومبدأ البحث هو: هل هذه المعقولات الأولى، التي تحصل لنا بالطبع، تحدث بعد أن لم تكن، أي أن تجددها فينا هو وجودها في أنفسها، وأنها قبل أن تتجدد فينا لا وجود لها، أم أننا لا ندركها في الصبا بسبب الرطوبة، ونحصّلها في سن التمام على مثال من ينسى الشيء بعد علمه به. وهذا الذي أشار إليه هو رأي أفلاطون، وذلك لأنه كان يرى أن المعقولات لا تتجدد في نفسها، وأن التعلم إنما هو تذكر.

ثم بعد ذلك ذكر هذين الرأيين المتقابلين في المعقولات، وذكر المحال الذي يلزم كلاً منهما، وبدأ بالمحال الذي يلزم القائل بأنها كامنة فينا منذ زمن الطفولة، لكن الرطوبة تمنعنا من إدراكها، والتي نحصلها في زمن الاستقرار.

فقال: «وإن كنا نملكها لكان ذلك محالاً جداً، وذلك لأنه يلزم أن نكون نملك معارف هي أقوى من البرهان، وتكون هي وملْكُنا لها خافيةً علينا». المعنى هو: إن كنا منذ زمن الشباب نملك هذه المعقولات، غير ناسين لها، لكان هذا القول في غاية الشناعة، إذ يلزم أن نكون نملك علوماً هي الأشد وثوقاً – وهي العلوم الحاصلة لنا بالبرهان – ونحن لا نتذكرها، ولا ندرك منها شيئاً، بل نكون قد نسيناها جميعاً. ونحن نجد أن ما نعلمه بالبرهان لا يمكن أن ننسى حدوده، فضلاً عن أن نعلم به علماً أقوى وأوثق، وهو علم البرهان.

ثم قال: وأما قوله «فإن كنا قد حصلناها بالفعل، ولم نكن حاصلين عليها فيما سبق» إلى قوله «كما قيل في البرهان»، – فيريد: أنه إذا كانت هذه المعقولات تحصل لنا بالفعل في الوقت الذي ندركها فيه بطبيعة أخرى، بحيث لم تكن فينا البتة، ولم تكن معروفة لنا من قبل، فكيف إذن يكون لنا سبيل إلى معرفتها دون أن يسبق لنا بها علم أو وجود فينا، على حسب ما قدمناه في أول هذا الكتاب من أن «كل تعليم وكل تعلم إنما يحصل لنا عن معرفة متقدمة»؟ وهذا هو ما أشار إليه بقوله: «وهذا، لأنه لا يمكن أن يكون، كما قيل في البرهان». ـ يريد: وهذا، لأن العلم بها من غير علم سابق عليها سيكون على هذا النحو غير ممكن، كما علمنا في العلم الحاصل بالبرهان أنه إنما يكون عن معرفة متقدمة.

فمن البين إذن أنه لا يمكن أن تكون هذه [المعارف] تتكون فينا، ولا أن تنشأ في الجاهلين الذين لا ملكة لهم أصلاً. فمن الضروري إذن أن تكون لدينا قوة ما، ولكن لا أن تكون [هذه القوة] أشرف منها [أي من المعارف] بالتيقن.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فمن البين إذن أنه يستحيل أن نكون نمتلكها [منذ الولادة]، أو أن تنشأ فينا ونحن جاهلون بها تماماً ولا ملكة لنا فيها على الإطلاق. فيلزم عن ذلك بالضرورة أن نمتلك قوةً ما، وألا تكون هيئتنا في امتلاكها هيئةً هي في غاية ما هو أفضل وأنفع).

(<u>ترجمة "متّي</u>: ولا أيضاً أن نكون عارفين بها من حيث، ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا. فيلزم: إذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما، وليس حالنا في اقتناء لها حالاً تكون في الاستقصاء أشرف وأفضل من هذه).

<u>التفسير</u>

وبعد ذلك ذكر المحال الذي يلزم عن كلتا الإمكانيتين، وهو يريد أن يأتي بالحل الوسط الذي لا يلزم عنه محال. وقال: «فمن البيّن إذن أنه لا يمكن أن نمتلكها (أي المعقولات) ولا أن نعرفها منذ وجودنا، لأننا لو امتلكناها لنسيناها». ـ يريد هنا أن يبيّن أنه لا يمكن أن تكون (هذه المعقولات) فينا منذ حداثة السن، لأنه لو كان الأمر كذلك، فبأي سبب اتفق أن نسيناها؟ بل إننا ندركها بواسطة تلك الأمور الثانية، وندرك بعضها.

ثم قال: «ولا يصح أيضاً أن نكون عالمين بها انطلاقاً من كونها غير موجودة فينا، ولا توجد (لدينا) أية مَلَكَة». والمعنى أنه لا يستقيم أيضاً أن نقول إن معرفتها تحصل لنا في الوقت الذي تحصل فيه، دون أن تسبقها فينا قوةٌ مدرِكة من قوى النفس. ثم قال: «فيلزم إذن بالضرورة أن نمتلك قوةً ما، وألا يكون استعدادنا في امتلاكها استعدادًا ذا غايةٍ أشرف وأنفع من هذه (المعرفة)». والمعنى هو: إذن، بما أنه لا يمكن أن نفترض وجود هذه الملكات التي تحصل لنا بها المعقولات في حداثة السن، ولا يمكن أن تحدث فينا من جديد حين تحدث، دون أن تسبقها معرفةٌ البتة، فإن ما يلزم عن هذا هو أن تكون فينا قبل

إدراك هذه المعقولات قوةٌ محصِّلة لها، ولا يجب أن تكون من جنسها، وهذا الأمر لا يلزم في الحقيقة عن القول المتقدم، بل يلزم لكونه بيّناً في ذاته.

ولهذا السبب قال: «وألا يكون استعدادنا في امتلاكها استعدادًا ذا غايةٍ أشرف وأنفع من هذه»، والمعنى هو أنه لما كان يلزم من القول المتقدم على سبيل الإشارة أن تكون لدينا معرفة سابقة متعلقة بهذه المعرفة فقط، فإنه لا يلزم عن ذلك أن تكون هناك معرفة سابقة عليها أنفع منها أو ذات غاية أسمى، بنفس اللزوم الذي يقتضيه البرهان المتقدم.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: وهذا موجود في جميع الحيوانات، وذلك لأن لديها قوة ظنية فطرية تسمى الحس. فعندما يكون الحس فيها، فإن الشيء المحسوس يكون في بعضها ثابتًا، وفي بعضها الآخر لا يكون ثابتًا، إما مطلقًا، أو في الشيء الذي ليس منها، لأن هذا [الحيوان] لا يملك معرفة خارج جنسه. أما ما ثبت لدى الحيوان، فإنه يبقى بالتأكيد عند الذي يحس بشيء ما بذاته، والذي يتكون فيه في الأغلب من أمثال هذه [الثوابت]، فيتجدد حينئذٍ قرار ما وتمييز، إلى أن ينشأ لبعضها عقلٌ من ثبات أمثالها، وللبعض الآخر لا).

(<u>ترجمة "متّى":</u> وهذه هي موجودة في جميع الحيوانات. وذلك أن لها قوة غريزية مختبرة وهي التي نسميها الحس. وإذ الحس موجود فيها، ففي بعضها قد يكون ما نحسّ به ثابتاً، وفي بعضها لا يكون. فالذي لا يكون فيه ثابتاً إما من جميع الوجوه، وإما فيما كان منها ليس يكون فيه، فإن هذا لا علم له خارج عن حسّه. وأما ما كان من الحيوان يثبت فيه، فقد يبقى عندما يحس شيء ما في أنفسها. وعندما يكون كثير من أمثال هذه فقد يحدث حينئذ تمييز ما وتفصيل، حتى أن لبعضها قد يكون من ثبات أمثال. هذه قول، وبعضها لا).

<u>التفسير</u>

بعد ذلك، تبع القول الذي يقتضي أن تكون فينا قوةُ تحصيلٍ تسبق بالزمان إدراكَ القوة التي بها تُدرَك المعقولات. إنه يريد أن يبيّن ما هو الشيء الذي ينتج العقل الممهِّد لذلك الذي له استعداد بالذات، ويعلّم أي قوة هي هذه القوة، وكيف تكون سببًا في أن تُستنتَج لنا المعقولات الأولى. وعندما قال: «وهذا موجود في جميع الحيوانات»، [فإنه يقصد أن] الحس، وهذه القوة التي يسبق إدراكها عندنا [إدراكنا] الذي به ننال المعقولات الأولى، هي موجودة في كل حيوان، وهي القوة التي يُعرَف أنها قوة الحس.

ثم قال: «وهذا، لأن لها قوة وهمية فطرية، تسمى الحس»، أي، لأنه يُعلم من طبيعة الحيوان أن له قوةً يميز بها النافع من الضار، وهي التي سماها القوة الحاسة. ثم قال: «ولما كان الحس موجوداً فيها، فإن المحسوس يستقر في بعضها، وأما في البعض الآخر فلا يستقر»، ـ يريد: ولما كان من الواضح أن الحس موجود فيها، فمن البين أن في بعضها يُدرَك المحسوس بعد غيابه ولكنه لا يثبت؛ والأول هو الحيوان المتخيل، والثاني هو غير المتخيل. ولكن يُظَن أن بعض الحيوانات لا خيال لها، لأنها تنخدع مراراً وتكراراً بما يضرها على نفس الحال، كما يحدث للفراشة مع المصباح.

ثم قال: «وأما في بعضها فلا يستقر إطلاقاً، أو فيما يكون منها، لا يكون، لأن هذا لا معرفة له خارج نوعه. –يريد: إن الحيوان الذي لا يستقر فيه المحسوس بعد غيابه، فإن هذا [المحسوس] يُنتزع منه إما جزئياً أو كلياً. وهذا هو ما أشار إليه بقوله: "أو فيما لا يكون منها». المعنى: أن مثل هذا الحيوان لا يتأثر بالشيء وهو غائب عنه، فهو إما أنه لا يدركه إطلاقاً، أو أنه لا يدركه

بحسب ما هو فيه. ولكنه أراد أن مثل هذا الحيوان ليس لديه شيء يسمى الخيال.

ثم قال: «وأما ما استقر من الحيوان، فإنه يُترك بالتأكيد عند ما يُحَس به شيء ما بذاته»، ـ يريد: إن الحيوان الذي تُترك فيه صورة المحسوس بذاتها بعد غياب المحسوس، فمن الواضح بالتأكيد أن لهذا الحيوان قوة ما، غير قوة الحس، وإدراكاً ما، غير إدراك الحس. ثم قال: «ولدى من يكون له في الأغلب من هذه [الصور]، فإنها تتجدد لديه القدرة على حكمٍ ما وتمييز». المراد أنه متى تكررت الإحساسات على أفراد نوع واحد بعينه، يتجدد في مثل هذه الحالات تمييزٌ ما بواسطة الشيء المحسوس، وفارقٌ يُضاف على ما جعل الإحساس يختلف وميّزه، أي أنه يدرك الأمور الموافقة للشيء فيما تشترك فيه، ويجعله مختلفًا عنها، وذلك من جهة ما هي فيه.

ومن هنا، قال إن الحيوانات تتنوع بحسب اختلافها في الشرف والضرر والمنفعة، فإن أشرف هذه هو الإنسان نفسه بفطنته. ولهذا قال: «إلى أن يحصل لبعضها من استقرار مثل هذه الأمور عقلٌ، ولبعضها الآخر لا يحصل».
والمقصود هو أن الحيوان يترقى في هذه الفضيلة، بحيث يتكون لدى بعضها من استقرار الأمور المُدرَكة بالحس بعد الإحساس، والنظر فيها بنفسه، حتى يحصل له الحدّ الذي يشتمل على المعنى الذي تتقوم به تلك الأفراد، وهذا هو الإنسان فقط.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: فمن الإحساس إذن تحدث الذاكرة، كما نقول، ومن الذاكرة التي كثيرًا ما تكون لنفس الشيء، تحدث التجربة. فإن ذكريات كثيرة

بالعدد هي تجربة واحدة. والتجربة، أو بالأحرى الكلي المستقر في النفس بتمامه، وهو الواحد إلى جانب الكثرة، الذي هو واحد بعينه في جميع تلك الأشياء، هو مبدأ الفن والعلم: فإن كان متعلقًا بالتكَون (الحدّوث)، فهو مبدأ الفن، وإن كان متعلقًا بالموجود، فهو مبدأ العلم).

(<u>ترجمة "متّى":</u> فمن الحس يكون. حفظ كما قلنا؛ ومن تكرير الذكر مرات كثيرة تكون تجربة، وذلك أن الأحفاظ الكثيرة في العدد هي لتجربة واحدة. ومن التجربة عندما يثبت ويستقر الكلي في النفس الذي هو واحد في الكثير، وذلك الذي هو في جميعها وأحد بعينه هو مبدأ الصناعة والعلم. وذلك أنه إن كان لما في الكون فهو مبدأ الصناعة، وإن كان فيما هو موجود فهو مبدأ للعلم).

<u>التفسير</u>

قال أرسطو: فمن الإحساس إذن يكون الحفظ، كما قلنا، ومن تكرر التذكر مرارًا كثيرة، تكون التجربة؛ وذلك لأن الحِفظات (الذكريات) الكثيرة في عددها هي تجربة واحدة. ومن التجربة يثبت ويستقر عندنا الكلي في النفس، الذي هو واحد في كثيرين، وهذا الواحد بعينه هو مبدأ الفن والعلم. وذلك لأنه إن كان متعلقًا بما هو في طور التكوين، فهو مبدأ الفن، وإن كان متعلقًا بما هو موجود، فهو مبدأ العلم.

قال: فمن الحس إذن تكون الملاحظة. والحس هو أن المعنى المحسوس، متى خُلِّفَ في النفس بعد زوال المحسوس، يسمى ملاحظة. وإنما قال: «فمن الحس إذن تكون الملاحظة»، لأن الحس شرط في ملاحظة هيئة المحسوس. وذلك أنه متى لم يحس بالشيء، لم يكن ممكناً أن يتركه (يزول عنه)، فكل ملاحظة هنا تكون تابعة للحس، وهذا لا ينعكس، أعني أنه لا تلزم عن كل حس ملاحظة. وهذا في الحيوان الذي لا يُدرَك فيه المعنى المحسوس بعد غيبته ومفارقة إدراكه. ثم قال: «ومن تكرار التذكر مراراً كثيرة، تكون التجربة». يعني

أنه من تكرار الحس على شيء واحد بعينه، وتكرار ذكر ما أحس به في كل مرة يتكرر فيها المحسوس، ينشأ علم يسمى العلم الحاصل عن التجربة. وهذه العملية هي التي تسمى تجربة. وذلك أنه عندما يحس شخص ما، على سبيل المثال، بأن شخصاً من أشخاص السقمونيا يسهل الصفراء، ثم يحس بشخص آخر يفعل هذا الفعل، ويتذكر معه فعل الشخص الأول، ثم يحس ثالثاً ويتذكر معه فعل الشخص الأول والثاني، يحصل له أن هذا الفعل لجميع الأشخاص هو لنوع واحد، وهو على سبيل المثال إسهال الصفراء. وهذا إنما يحصل في بعض الأشياء من الإحساس بها مرتين، وفي بعضها من ثلاث مرات، وفي بعضها من مرات أكثر. وأحياناً يحصل العلم الكلي من مرة واحدة.

وهذا هو ما أراده بقوله: «وذلك أن الملاحظات الكثيرة بالعدد هي تجربة واحدة». ومعناه أنه متى أحسّ شخصٌ ما من هذا النوع ففعل هذا الفعل، ولاحظه كذلك على الشبه، حصل له من هذه الأفعال علمٌ كليّ، وهو الذي يسمى العلم الحاصل عن التجربة. والنفس هي التي تفعل هذا الفعل، وهذا الذي فُعِل يسمى تجربة. ثم قال: «ومن التجربة يتأكد عندنا ويستقر الكلي في النفس». ـ يريد: ومن هذا الفعل تُستنتج في نفسنا قضية كلية على أشخاص النوع بذلك المعنى الذي أفادته فيهم. وقوله: «وهو الواحد في الكثيرين» هو وصف للكلي. وقوله: «وهذا الواحد بعينه في الجميع، هو مبدأ الصناعة والعلم». ـ يريد: وهذا الذي هو في جميع أشخاص النوع الواحد بعينه، هو مبدأ العلم في الأمور الصناعية (الفنون) والأمور النظرية. وإنما قال هذا، لأن القضايا الكلية الحاصلة من التجربة، بعضها مبادئ للأمور النظرية، وبعضها مبادئ للأمور العملية.

وهذا ما أراده بقوله: «وذلك أنه إن كان بالنسبة إلى ما هو في طور التكوين، فهو مبدأ الصناعة، وإن كان في ما هو موجود، فهو مبدأ العلم». ـ يريد: وكما قلنا، فإن القضية الكلية الحاصلة لنا من التجربة هي مبدأ الصناعة ومبدأ معرفة الوجود، لأن هذه القضية إن كانت في الأمور العملية، كانت مبدأ للصناعة، وإن كانت في الأمور النظرية، كانت مبدأ للعلم.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني:</u> ولكن من الحس. كما في مثال المحاربين، حين يقف واحد للالتفات، يقف الآخر، ثم الآخر، حتى يرجع الأمر إلى البداية. والنفس ذات هذا الاستعداد، من حيث يمكنها أن تقبل هذا الانفعال. وأما ما قلته من بداية الأمر، ولم يكن موضحًا ولا ظاهرًا، فلنذكره الآن من البداية. إذن فقد تبيّن من هذا القول أن هذه الملكات، التي هي للمعقولات الأولى، ليست فينا منفصلة، أي من غير أن يتقدمها علمٌ ما، ولا هي أيضاً فينا على نحو مشابه بسبب ملكاتٍ أشرف منها في باب العلم، كما يلزم عن القول الجدلي الشاك، لكنها إنما تكون بسبب ملكات تخص النفس الحساسة.

(<u>ترجمة "متّى":</u> فليس إذن هذه القنيات موجودة فينا متفردة؛ ولا أيضاً إنما تكون فينا من ملكات أخر هي أكثر في باب ما هي عالمة، لكن من الحسّ ـ مثال ذلك في الجهاد، فإنه إذا وقف واحد عند الرجوع فقد يقف آخر ثم آخر إلى أن يصير الأمر إلى المبادئ: والنفس هي الموجودة بهذه الحال على أنها ممكن أن تنفعل هذا الانفعال).

<u>التفسير</u>

وبعد أن بيّن كيف تمتلك النفس بسبب الملكات الحساسة الملكات العقلية الكلية، رأى أن يضرب في ذلك مثالاً مسلسلاً، لأنه من طريق هذا المثال يضع التعليم الممتزج، وقال: «كما في المثال» إلى قوله «إلى المبدأ». والمعنى هو أن مثال هذا هو ما يعرض للنفس من استقراء الصور صورةً بعد صورة أخرى حتى

تصل إلى الكلي نفسه، أي أنها تدرك هذه الصور الجزئية، بعد ألا يكون هذا الكلي شبيهًا بما هو بالعَرَض، كما يعرض للراجعين إلى مبدئهم عند الهزيمة، فإن الأول يرجع ويقف في مكانه، ثم يرجع آخر فيقف، ثم ثالث، ثم رابع، حتى تحصل الطلبة الأولى التي كانت من قبل، ويعود القتال إلى مبدئه.

وكذلك النفس، متى استقرت فيها صورة ما من نوعٍ ما، ثم جاءت صورة أخرى ثانية من هذا النوع، وثالثة ورابعة، حصل معها المعنى الكلي. وهذا هو ما أشار إليه بقوله: «بقدر ما يمكن أن تقبل هذا الانفعال». يلمّح، كأنه يريد، أن هذا الذي قلناه عن استعداد النفس صحيحٌ، متى سلّمنا واتفقنا على أن النفس تفعل هذا الفعل وتقبل هذا الانفعال.

ولأنه يريد أن يوضح كيفية حصول هذه الهيئة (أو الاستعداد)، قال بكلام أكثر بياناً: «إن ما قلناه في بداية الأمر، ولم يكن مُصرَّحاً به ولا واضحاً، فلنذكره الآن من البداية». فليست فينا إذن ملكات محددة (فطرية)، ولا هي تحدث عن ملكات أخرى أكثر معرفة، بل (تنشأ) من الحس، كما يحدث في المعركة عند وقوع الهزيمة، بوقوف رجل واحد، يقف آخر، ثم آخر، حتى يعود الأمر إلى المبدأ (الأصلي). والنفس هي بطبيعتها قادرة على أن تقبل (أو تنفعل بـ) هذا. وما قيل سابقاً، ولكنه لم يُقل بوضوح، فلنقلْه مرة أخرى.

قال أرسطوطاليس:

(<u>ترجمة لاتيني</u>: ومرة أخرى، يتم التوقف عند هذه (الكليات)، حتى تصل إلى (المفاهيم) غير المنقسمة والكليات (الأعم)، كمثل «هذا الحيوان المعين» حتى (نصل إلى) «حيوان»، وهكذا في هذا (الأمر) بالمثل. فمن الواضح إذن أنه من الضروري لنا أن نعرف الأوليات بالاستقراء، فإن الحس على هذا النحو يُكَوِّن الكلي.

(ترجمة "متّى": وما قلناه منذ أول الأمر ولم نفصح به ونظهره فلنخبر به من الرأس. فنقول: إنه عندما يثبت في النفس من غير المختلفة شيء واحد على قباله الكلي: وذلك أنها تحس بالجزئي إحساساً، وأما الحس فهو بالكلي: مثال ذلك بالإنسان، لا بإنسان هو قالياس. ثم نقف في هذه من الرأس إلى أن نثبت فيها معاني لا تتجزأ وتلك الكلية؛ مثال ذلك من هذا الحيوان إلى الحيوان، وهذا هو واحد على مثال واحد. فمن البيّن إذن أنه قد يلزم أن نعلم الأوائل بالاستقراء، وذلك أن الحس إنما يحصل فيها الكلي بالاستقراء على هذا النحو).

التفسير

بعد أن ضرب المثال على كيفية نشوء الكلي من الجزئيات، وذلك بما يحدث من مصادرة على المطلوب في مثال الهزيمة بعد القتال، وذكر أن هذا يمكن أن يقع في النفس، أراد أن يبين كيف يحدث الكلي من الجزئيات على الحقيقة، لأن المثال الذي أورده هو مثال شعري. وقال:

نقول إنه متى استقر في النفوس من الأشياء غير المختلفة شيءٌ واحدٌ من جهة ما هو مقابل للكلي – أي، نقول إن الكلي يحصل في النفس عندما يستقر فيها من الأشياء غير المختلفة بالنوع أو الجنس، والتي تختلف بالشخص (بالفرد)، هيئةٌ واحدةٌ، من جهة ما هي مقابلة للكلي، أي: من جهة ما هي جزئية، لا من جهة ما هي كلية.

وهذا يعرض للنفس أولاً، وهو أنها تحصّل الشيء الكلي وتظن أنه جزئي، من حيث إنها تدركه في الجزئي. فإذا تكرر هذا الأمر، تحقق لديها أنه كلي. وهذا ما أشار إليه عندما قال: «لأن أولئك يحسّون بالجزئي عن طريق الحس، أما الحس فهو كلي». أي: إنها [النفس] لتحس بالشيء وتظنه جزئياً، وهو على سبيل المثال سقراط وأفلاطون. وهذا هو معنى قوله «إنسان، لا الإنسان الذي هو كالياس». أي: عندما أحس بـ «الإنسان» الذي هو الإنسان المطلق، لا

«الإنسانية» التي هي في سقراط وأفلاطون. وقصده أن المحسوس الجزئي هو شيء هو بعينه الجزئي، الذي لن يكون كلياً أبداً، وأن النفس لا تحس منه الشيء الكلي، إلا إذا أحست بالشيء على خلاف ما هو عليه. وقال: «ثم يقوم هذا منذ البداية». أي أن النفس عندما تحس بالشيء الذي اعتقدته جزئياً، فإنما علة ذلك هو الشيء الذي ظننته جزئياً في كل فرد من الأفراد. ثم يظهر في تلك [الأفراد] أنه كلي. وهذا ما كان يقصده بقوله: «حتى يتقرر فيها شيء لا يتجزأ»، وهذا هو الكلي. على سبيل المثال، [الانتقال] من هذا الحيوان إلى "الحيوان" [كمفهوم]، أي، أن يُنتقل من إدراك الحيوانات المُشار إليها إلى إدراك "الحيوانية" على الإطلاق.

وبعد أن أوضح وجوب انتقال النفس من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي، الذي هو [الكلي] بحسب الحقيقة، قال: فمن الواضح إذن أنه يجب أن تُعرف [المبادئ] الأولى بالبحث (أو الاستقراء)؛ وهذا لأنه بالحس يُدرَك الكلي بالبحث على هذا النحو. وما قاله هذا ظاهر، لأنه عندما يكون الشيء المحسوس جزئياً، فإن الجزئية شيء عرضي له [لطبيعته الكلية]، فمن الواضح يقيناً أنه عندما تفصل النفس ما هو بالذات عما هو بالعرض، فإنها ستكون قد أدركت المعنى الكلي. وبما أن هذا التمييز يحصل يقيناً بالبحث، فمن الواضح أن البحث هو سبب [الحصول على] المعنى الكلي.

وهذا الاستقراء مختلف عن الاستقراء الذي ذكره في كتاب الجدل، لأن ذاك [الاستقراء الجدلي] يقيناً يُكسِب الكلي المتخيَّل، وهذا [الاستقراء] يُكسِب الكلي الحقيقي.[89]

ومن المفيد لك أن تعلم أن هذا يحدث لنا في أنواع المعقولات الأولى، أي التي تحدث بتكرار التجربة، والتي يُقال عنها من جهةٍ ما إنها أنواع معينة تسمى "المعقولات الأولى"، والتي نجهل كيف حدثت ومن أين حدثت. فنحن لا نتذكر البحث الذي قمنا به عندما حصل لنا معقولٌ ما منها. وسبب ذلك هو أن تلك [المعقولات] مشتركة بين جميع الموجودات، ونحن ندركها في كل شيء تقع عليه حواسنا منذ البداية حين تدركه.

مثال ذلك، أن "الكل أعظم من جزئه"، فإن حواسنا تدرك ذلك في كل جسم تقع عليه منذ البداية حين تقع عليه. أما الأمور التي توجد في جنس معين دون جنس آخر، فإنها لا تحدث لنا إلا بعد أن يكرر الحس إدراك هذا الجنس، ومن هنا ظن بعض الناس أنها لا تأتي من الحس نفسه.

---

[89] إنما يتجدد الكُلِّي في النفس، عندما يستقر فيها من خلال إدراك أشياء غير مختلفة في النوع أو في الجنس، ولكنها مختلفة في الفرد. [ويتم ذلك] بحسب معنى واحد من الجهة التي هي نقيض الكلي، أي من الجهة التي هو بها جزئي، لا من الجهة التي هو بها كلي. وهذا يقع للنفس أولاً، أي أنها تحصل على المعنى الكلي وتظن أنه جزئي، إذ يتم إدراكه في الجزئي. وعندما يتكرر لها هذا الأمر، تتحقق من أنه كلي.
وهذا هو ما أراده [أرسطو] حين قال: «وهذا، لأنها [النفس] تحس بواسطة الجزئي المحسوس، ولكن الحس يتعلق بالكلي». أي أن النفس نفسها تحس بالشيء وتعتقد أنه جزئي، ولكن الحس في الحقيقة يتكرر في الكلي لا في الجزئي. فمثلاً، من أحسّ أن "هذا إنسان"، فإنه قد أحسّ بالشيء الكلي لا بالشيء الجزئي الذي هو على سبيل المثال زيد وعمر؛ وهذا هو حال قوله عن «الإنسان»، لا عن الإنسان الذي هو «كالياس»، أي أن الحسّ بالإنسان هو حسّ بـ«الإنسان المطلق»، لا بالأشخاص الموجودين مثل زيد وعمرو. وإنما أراد أن الإحساس بالجزئي هو شيء جزئي بذاته، لا كليّ إلى الأبد، ولا تحسّ به النفس على أنه شيء كلي، إلا أن تحس به بحسب شيء آخر غير ما هو عليه. وحين قال: «ثم يقف في هذا من البداية»، يعني: عندما تحس النفس بالشيء الذي تعتقد أنه جزئي، فإن سبب هذا [الاعتقاد] هو الشيء الذي تظنه جزئياً في كل فرد بعينه، إلى أن يتبيّن لها أنه كلي. وهذا ما أراده حين قال: «إلى أن يستقر فيها المعنى الذي لا ينقسم، وهو الكلي». كما في المثال: من هذا الحيوان إلى "حيوان"، أي أن تنتقل [النفس] من إدراك هذا الحيوان المشار إليه إلى إدراك الحيوانية المطلقة.
وبعد أن بيّن أنه يجب أن تنتقل النفس من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي، من حيث هو في الحقيقة كلي، قال: «فمن البيّن إذن أنه يجب علينا أن نعرف المبادئ الأولى عن طريق البحث». وهذا لأن الكلي يُدرَك بواسطة الحس عن طريق الاستقراء على هذا النحو، وهذا الذي قاله واضح. لأنه متى كان الشيء المحسوس جزئياً وطبيعته كلية، وكانت الجزئية أمراً عرضياً له، فمن البيّن يقيناً أنه متى فصلت النفس ما هو بالذات عما هو بالعرض، تكون قد حصلت على المعنى الكلي. وبما أن هذا التمييز إنما يحصل بالاستقراء (البحث)، فمن البيّن أن الاستقراء (البحث) هو الذي يُحصِّل ما يسمى بالمعنى الكلي. وهذا الاستقراء (البحث) يختلف عن الاستقراء (الطلب) الذي ذكره في كتاب الجدل (الديالكتيك)، لأن ذاك يُكسِب الكلي المتخيل، وأما هذا فيُكسِب الكلي الحقيقي. واعلم أن هذا يحصل لنا بصور المعقولات الأولى، وهذا هو ما قاله أرسطو.

قال أرسطوطاليس:

(ترجمة لاتيني: وأما الملكات التي في العقل والتي بها نصدِّق، فبعضها صادقٌ دائمًا، وبعضها يقبل الكذب، مثل الخيال والحُسبان (الظن). وأما الصادق دائمًا فهو العقل والعلم. ولا يوجد جنسٌ آخر أشد وثوقًا وأصدق من العلم إلا العقل. والمبادئ أعرفُ من البرهان، وكل علمٍ فهو مقترنٌ بالبرهان، ولكن لا سبيل لأن يقع العلم على المبادئ. ولمّا كان لا يمكن أن يوجد شيءٌ أصدق من العلم سوى العقل، فالعقل إذن هو ما نبحث عنه بهذه الطرق. ولأن مبدأ البرهان ليس ببرهان، فكذلك مبدأ العلم ليس بعلمٍ أيضًا. وكذلك إذا لم يكن لدينا جنسٌ آخر صادقٌ غير العلم، لكان العقل هو مبدأ المبدأ، وهو كأنه عند كل شيء على مثالٍ واحد.»**

(ترجمة "متّى": والملكات التي في الذهن التي نصدّق بها، منها ما هي صادقة دائما ومنها ما تقبل الكذب ـ بمنزلة الظن والفكر، وأما الصادقة دائماً فهي العلم والعقل. وليس يوجد جنس آخر أشد استقصاءاً وأتقن من العلم إلا العقل. والمبادئ أعرف من البراهين. وكل علم هو مع قول. والمبادئ: أما للعلم فلا سبيل إلى أن يقع بها. ولما كان ليس يوجد شيء يمكن أن يكون أكثر صدقاً من العلم غير العقل، فيكون العقل إذاً ما نحن بحثنا من هذه الوجوه ومن قِبَل أن مبدأ البرهان ليس هو برهانًا. فإذاً و لا مبدأ العلم أيضًا هو علم، و لذلك إن لم يكن لنا جنس أُخر صادق غير العلم. فيكون العقل هو مبدأ العلم. ويكون هو مبدءاً للمبدأ؛ وجميعه عند جميع الأمر هو على مثال واحد).**

التفسير

أما إدراكات الصور التي في النفس، والتي تقترن بالصدق، فبعضها صادق دائمًا، وبعضها الآخر يكذب بالأقل ويصدق بالأكثر، والإدراك الذي ينشأ عن هذا هو نفسه ما يسمى تخيلاً وظناً. وأما الإدراك الصادق دائمًا، فمنه ما يسمى عِلْمًا، ومنه ما يسمى عَقْلًا، وهذا [العقل] هو الذي يتعلق بالأمور الضرورية. ثم قال: «ولا يوجد جنس آخر أقوى غايةً وأصدق من العلم، [إلا] العقل». والمعنى هو: أنه لا يوجد فينا إدراك أتم وأوثق من الإدراك الذي يسمى عِلْمًا، إلا الذي يسمى عَقْلًا. ثم قال: «والمبادئ أعرف من البرهان، وكل علم

فهو مع القول [أي مع بيان السبب]". والمعنى هو: أن مبادئ البرهان هي أعرف من العلوم الناتجة عن البرهان، لأن العلوم البرهانية تكون حتمًا مع القول، الذي يتركب من مبادئ البرهان، أي المقدمات الأولى غير ذات الوسط.

ثم بيّن أن ههنا ثلاثة أشياء: العقل، ومبدأ العلم، والعلم. وبيّن أن العقل أقوى من العلم، وأن المبادئ كذلك هي أيضاً أعرف من العلم الحاصل عن المبادئ. وقال: وليس يمكن أن يقع العلم على المبادئ. ومعناه أن المبادئ لا يمكن أن تُعرف بمبادئ [أخرى]، لأن ترتيبها يكون بالإدراك، بخلاف ترتيب العلم الحاصل عنها.

ثم قال: «ولما كان لا يمكن أن يوجد شيء أصدق من العلم، ما خلا العقل، كان العقل إذن هو ذلك الذي كنا نبحث عنه بهذه الطرق، ولأن مبدأ البرهان ليس برهاناً له مبادئ». والمعنى أنه (العقل) إذن هو الذي نبحث عنه بهذه الطرق؛ ولأنه لا يوجد برهان على مبدأ البرهان، فهو [أي العقل] مُدرِك المبادئ. أي أنه يجب أن يكون ما يُدرِك المبادئ أصدق من العلم الناتج عن المبادئ، لأن المبادئ هي أصدق من العلم الناتج عنها. وليس ههنا شيء آخر –باستثناء المبادئ نفسها– أصدق من العلم، إلا العقل. ولكن من المستحيل أن يكون إدراك المبادئ بالبرهان، فيجب إذن أن يكون العقل هو الذي يمنح المبادئ. وهذا عندما نسلّم بأنها [المبادئ] تصدر عن شيء ما، ويستحيل أن تصدر عن مبادئ [أخرى]، وهكذا لا يبقى إلا أن تصدر عن العقل. والقياس يتركّب هكذا: إن ما به تُعرف المبادئ، يجب أن يكون أعرف من العلم. ولما لم

يكن شيء بهذه الصفة إلا العقل والمبادئ، والمبادئ لا يمكن أن تكون علةً لمبادئ [أخرى]، بقي إذن أن يكون العقل هو علة المبادئ (أي مبدأ المبادئ).[90]

ثم قال: «فإذن لا يكون مبدأ العلم كذلك أيضاً علماً». ومعناه، أنه لما قد تبين أنه لا يقوم برهان على مبادئ العلم، فإذن المبادئ ليست علماً كذلك أيضاً، لأن العلم هو الذي يُبنى عليه البرهان. ثم قال: «وكذلك إن لم يكن لنا جنس آخر صادق غير العلم، لكان العقل هو مبدأ المبدأ». ومعناه، أنه لما لم يكن مبدأ العلم علماً، وكانت مبادئ العلم لا بد أن تكون مُدرَكة، فإذن يلزم أن يكون العقل هو مبدأ العلم.

ثم قال: «وكأنه عند كل شيء على مثال واحد». والمعنى، أن كل عقل عند كل شيء معقول هو على مثال واحد، أعني أن كل ما هو في العقل يطابق كل ما هو خارج العقل، أو أن إدراكه لكل ما يدركه هو على مثال واحد، وذلك بأن يكون ما يحصل منه مطابقاً للموجود خارجه، ويكون هذا هو سبب تصديقنا في العقل.

وبهذا يتم هذا الكتاب كله، وبتمامه يتم ما قصدنا أن نبينه بقدر الوسع والطاقة. والله الموفق فيه لمن يأتي بعده، ولتُعظَّم الله، ولتتم مشيئته. آمين آمين إلى الأبد يا قوي.

---

[90] هو أولى الأوائل بتقديم. و أولى الأوائل بتأخير هي ما يسمى بالمبادئ

تمَّت المقالة الثانية من كتاب البرهان.
والحمد لله العظيم وتبارك اسمه.

نهاية الشرح الكبير لكتاب البرهان لابن رشد.